# Historia y verdad

Adam Schaff



enlace

grijalbo

# HISTORIA Y VERDAD

# Historia y verdad
# Ensayo sobre la objetividad del conocimiento histórico

Adam Schaff

Traducción de Ignasi Vidal Sanfeliu



EDITORIAL GRIJALBO, S. A.
BARCELONA - BUENOS AIRES - MEXICO, D. F.

HISTORIA Y VERDAD

Título original:

Geschichte und Wahrheit


Editorial Grijalbo, S.A.
Calzada San Bartolo Naucalpan núm. 282
Argentina Poniente 11230
Miguel Hidalgo, México. D F.

DÉCIMO-PRIMERA EDICIÓN



ISBN 968-419-222-3




IMPRESO EN MÉXICO
PRINTED IN MEXICO

# Índice

*Parodiando la máxima platónica, nosotros inscribimos en el frontón de nuestros propileos: "Que nadie entre aquí, si no es filósofo; si antes no ha reflexionado sobre la naturaleza de la historia y la condición del historiador."*

H. J. Marrou.

*(De la connaissance historique)*

# 1. A *MODO DE INTRODUCCIÓN.* LAS CAUSAS DE LA GRAN REVOLUCIÓN FRANCESA SEGÚN LOS HISTORIADORES

*Al llegar a una determinada fase de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes (...). Y se abre así una época de revolución social (...). Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que es capaz de contener, ni jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción sin que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad contigua. Por eso, la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar (...).*

KARL MARX, *Contribución a la crítica de la economía política.*

*Para que estalle una revolución, es preciso que las clases inferiores sufran un terrible malestar o una gran opresión. Aunque también es necesario que tengan un principio de fuerza y, por consiguiente, de esperanza.*

JEAN JAURÈS, *Historia socialista de la Revolución Francesa.*

Ningún historiador discute que la Revolución Francesa de 1789 fue un gran acontecimiento histórico, y nadie omite este hecho ni sus repercusiones en el mundo al presentar el proceso histórico de la época. Sin embargo, al plantear los problemas más fundamentales, incluso cuando éstos se refieren sólo a la presentación del hecho histórico, surgen las primeras dificultades y diferencias de opinión: así ocurre con el acontecimiento que marca el inicio de la Revolución Francesa, o al querer determinar si fue una sola o fueron varias las revoluciones, y cuál era el carácter de esta o de estas revoluciones, o cómo situarla o situarlas en el tiempo, etc. En efecto, aun cuando todos los historiadores reconocen unánimemente el hecho mismo y su importancia, cada uno de ellos lo presenta y lo explica a su manera. Se descubren divergencias esenciales entre los diferentes historiadores, no sólo en la explicación y la interpretación del hecho histórico, sino también en la descripción y selección de los elementos que lo constituyen, es decir en la articulación del proceso histórico, en la diferenciación de los hechos particulares que componen la totalidad de la imagen histórica del gran acontecimiento que fue la Revolución Francesa de 1789.

Los historiadores "en la medida en que difieren" no tienen la misma visión del proceso histórico; dan imágenes distintas, y a veces contradictorias, del mismo y único hecho. ¿Por qué?

La respuesta a esta cuestión constituye lo esencial de la

presente obra. No obstante, puesto que es más fácil analizar un problema y tener una idea más clara y concreta de él si se recurre a un caso real, he elegido, como ejemplo, la Revolución Francesa. Esto se debe a varios motivos. Primero, porque se trata de un hecho histórico realmente muy importante. Segundo, la perspectiva temporal es suficiente para evitar la alteración de la percepción de los hechos debida a las pasiones. Tercero, el acontecimiento tuvo tal trascendencia que afectó no sólo a sus contemporáneos sino también a las generaciones siguientes; ésta es la causa de la variedad de actitudes respecto a ella de los historiadores que vivieron en épocas distintas. Varias generaciones de historiadores se han interesado por este acontecimiento alejado en el tiempo y a la vez importante, lo que permite comparar las diferentes visiones de un mismo y único hecho en épocas históricas diversas.

Pero al decidir utilizar este ejemplo, debía escoger el aspecto particular que nos interesaba primordialmente. En efecto, la Revolución Francesa constituye un tema tan extenso y complejo que no podría caber íntegramente dentro del marco de nuestro análisis, tal como hemos definido su objetivo. Por consiguiente, nos limitaremos al problema de las causas de la Revolución Francesa, y en particular, de sus causas económicas.

Con un espíritu positivista, se podría preconizar una historia estrictamente descriptiva, factográfica, considerada como único objetivo; pero este postulado no conseguiría arrastrar a ningún auténtico historiador. No sólo porque no podría sustraerse enteramente a la influencia del factor subjetivo, que seguidamente trataremos con amplitud, sino también porque no podría limitarse a responder a la cuestión de cómo se desarrolló tal acontecimiento y cuyo planteamiento correcto debe ser por qué se produjo precisamente de ese modo.

Después de haber delimitado el campo de nuestras investigaciones, nos impondremos otra restricción, con el único fin de evitar complicaciones y dificultades inútiles: nos limitaremos a las obras de autores franceses. De este modo desecharemos un factor suplementario que interviene en la diferenciación de las actitudes de los historiadores y es imputable a la diversidad de los patrimonios culturales, de los intereses nacionales, etc.

Adoptaremos el orden cronológico, empezando naturalmente por los autores contemporáneos que han descrito la Revolución "en vivo" o poco después de haber tenido lugar. La lectura de sus obras confirma la opinión de que, contra lo que suele suponerse, la historia más difícil de escribir es la historia inmediata, contemporánea. No sólo porque es inevitable una implicación directa en los hechos, sino también porque, por paradójico que pueda parecer, es más difícil disponer de fuentes más o menos elaboradas, en el mismo momento de producirse los acontecimientos que después. Para la historiografía de la época de la Revolución, debemos tener en cuenta un factor negativo suplementario: en aquel tiempo la historiografía no era aún una ciencia cultivada de acuerdo con las reglas que se establecerán ulteriormente, a partir de la Restauración.

De los trabajos realizados por los autores contemporáneos de la Revolución se deduce que se sentían sinceramente comprometidos en la lucha que a la sazón se estaba librando. Uno de los casos por lo menos, el de Barnave, impresiona por la profundidad de su pensamiento teórico que pone en evidencia a una inteligencia auténticamente original.

De los innumerables escritos, memorias, panfletos, etc. de esta época, hemos retenido solamente algunos títulos, escogidos principalmente en función de su actitud "a favor" o "en con-

tra" de la Revolución. Por otra parte, hemos preferido los escritos que, aun cuando no han sido redactados siempre por historiadores profesionales, por lo menos intentan presentar dicha época en términos históricos y no están destinados únicamente a los fines políticos, como es el caso de los discursos y escritos de los jefes de los distintos grupos y partidos de la Revolución. Evidentemente es imposible una delimitación estricta y clara. Sin embargo, lo que nos proponemos es analizar las obras escritas por hombres que, al relatar la historia de los acontecimientos, tienen la intención de trasmitir la verdad objetiva y están convencidos de haberla captado realmente. Desde el punto de vista del conocimiento y de la metodología, es interesante estudiar, no una mentira deliberada (lo que también es posible, aunque carece de verdadero interés para la ciencia), ni una actitud deliberadamente tendenciosa, para la cual la descripción de los acontecimientos sólo es un medio para alcanzar un objetivo político, sino analizar la deformación del conocimiento histórico que se produce más allá de la conciencia del historiador, a pesar de sus intenciones y aspiraciones.

Empecemos por los adversarios decididos de la Revolución. Entre ellos, en primer lugar se encuentra el cura Barruel, fanáticamente hostil a la Revolución, autor de las *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme* publicadas en 1798 (reeditadas varias veces posteriormente). Esta "obra" está consagrada a una sola idea, aunque desarrollada con la perseverancia digna de un maníaco: la Revolución fue el resultado de un complot internacional de los jacobinos, cuyos principales protagonistas eran Voltaire, D'Alembert, Diderot y... el rey Federico II (procedimiento de propaganda utilizado en la historia tanto antes como después de Barruel).

Veamos una muestra de su "estilo":

"Hemos visto a los hombres mostrarse ciegos a las causas de la Revolución Francesa. Algunos de ellos intentan persuadirnos de que toda secta revolucionaria y conspiradora, antes de esta revolución, no era más que una secta quimérica. Para ellos, todos los males de Francia y todos los terrores de Europa se suceden y encadenan por el simple concurso de circunstancias fortuitas, imposibles de prever (...).

"Apoyándonos en los hechos y provistos de pruebas que serán desarrolladas en estas *Memorias,* emplearemos un lenguaje muy distinto. Diremos y demostraremos cuanto los pueblos y los jefes de los pueblos no deben ignorar; les diremos: en esta Revolución Francesa, todo, hasta sus crímenes más espantosos, ha sido previsto, meditado, preparado, determinado y decidido; todo ha sido efecto de la más profunda perversidad, puesto que todo ha sido preparado, dirigido por hombres que tenían en sus manos la trama de las conspiraciones largo tiempo urdidas en sociedades secretas (...) la gran causa de la Revolución, sus grandes fechorías, sus grandes atrocidades (...) todo ello se encuentra en los complots urdidos mucho tiempo antes (...).

"Si algunos de nuestros lectores deducen de todo esto: es preciso, pues, que la secta de los jacobinos sea aplastada, o bien que la sociedad entera perezca (...) le contestaré: sí, o el desastre universal o aniquilar la secta." [1]

Evidentemente se trata de una curiosidad histórica, de un ejemplo de la tensión de las luchas políticas de la época y, por consiguiente, de la violencia de las pasiones. Y este escrito podría arrinconarse entre las pruebas materiales del odio ciego de las clases políticas dominantes a la Revolución, si no

[1] A. Barruel, *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme,* publicadas por P. Fauche, Hamburgo, 1803, tomo primero, pp. VIII-XIII.

fuera porque, algunos decenios de años más tarde, encontramos lo mismo en un historiador de la Revolución verdadera, que sostiene por añadidura posiciones socialistas. Me refiero a Louis Blanc y a su *Historia de la Revolución Francesa* (1847), cuyo segundo tomo contiene un capítulo, titulado *Los revolucionarios místicos,* consagrado a la influencia de la francmasonería en la Revolución. El autor, desprovisto de odio y en un tono objetivo, intenta demostrar que la Revolución fue obra de una conspiración preparada por una organización secreta. Louis Blanc describe detalladamente el mecanismo de esta organización, en especial de los "iluminados" dirigidos por Weishaupt, tomando como referencia varias fuentes, aun cuando la verdad de ellas sea discutible, especialmente en el caso de Barruel.

La reaparición del problema de la francmasonería en Louis Blanc constituye una contribución interesante al problema de los "hechos históricos", a la cuestión de saber qué es lo que se acepta como tal en algunos casos y se rechaza en otros. En el ejemplo que nos ocupa, la explicación más plausible sería la siguiente: puesto que la reacción sostenía invariablemente la tesis de la conspiración e imputaba toda la responsabilidad de la misma a la francmasonería, los historiadores liberales consideraron que el papel histórico desempeñado por esta organización carecía de importancia, sobre todo a partir del momento en que empezaron a subrayar el papel de las clases y la lucha de clases en la Revolución Francesa. Ahora bien, si los personajes más destacados de la Revolución pertenecían efectivamente a la francmasonería, como también lo afirma Louis Blanc, los historiadores liberales no tenían "científicamente" derecho a ignorar el papel de esa organización en la génesis y el desarrollo de la Revolución. Por otra parte, si sus investigaciones, de haberlas realizado, hubiesen confir-

mado ese hecho, no habrían rebajado en lo más mínimo a la Revolución, ni la habrían reducido a una conspiración; esto tampoco modificaría en absoluto nuestra opinión decididamente negativa sobre la "obra" de Barruel.

Joseph de Maistre viene a completar en cierto sentido a Barruel. Su concepción religiosa del mundo, llevada hasta el misticismo, le conduce en sus *Considérations sur la France* (1808) a un singular modo de concebir las causas de la Revolución, o de modo más exacto, su causa única que es la voluntad de Dios. Los hombres solamente son los instrumentos de la Providencia divina o el azote de Dios. En definitiva, la Revolución conduce a salvar la monarquía que a partir de entonces se hace más poderosa y pura que antes. Solamente Robespierre podía cumplir la "sucia" tarea de emprender en el exterior las guerras victoriosas que acrecentaron el prestigio de Francia; sólo él podía dominar las tendencias centrífugas de la Providencia, reforzando así el Estado.

Aunque De Maistre comparte con Barruel su odio a la Revolución, parte de premisas opuestas: donde Barruel ve una acción concertada de los hombres, una conspiración, De Maistre proclama la vanidad de su voluntad y de sus aspiraciones, puesto que los hombres sólo son instrumento de la Providencia y sus actos, en definitiva, son contrarios a sus intenciones.

"...Pero el orden nunca es tan visible, ni la Providencia se hace tan palpable como cuando la acción superior sustituye a la del hombre y actúa por sí sola: esto es lo que vemos actualmente.

"Lo más impresionante de la Revolución Francesa es esta fuerza irresistible que doblega todos los obstáculos. Es un torbellino que arrastra, como a una ligera paja, todo cuanto

la energía humana pueda oponerle (...). Se ha dicho, con mucha razón, que la Revolución Francesa lleva a los hombres más de lo que los hombres llevan a ella. Esta observación es de gran exactitud; y, aunque más o menos pueda aplicarse a todas las grandes revoluciones, nunca ha sido tan palpable como en esta época.

"Incluso los perversos que parecen dirigir la revolución, sólo participan en ella como simples instrumentos; y en el momento mismo en que pretenden dominarla, caen de modo innoble (...). Han sido arrastrados por los acontecimientos: su proyecto previo no se habría cumplido." [2]

Como ya he dicho, los escritos de esta clase apenas nos introducen en el problema que nos interesa; su único valor consiste en reflejar el clima de la época. No ocurre lo mismo con los testimonios procedentes del ala liberal, a pesar de que no todos ellos puedan pretender el título de obras históricas científicas. En este campo me limitaré a mencionar los trabajos de dos personajes característicos de la época de la Revolución: Joseph Barnave y la hija de Necker, Madame de Staël.

Joseph Barnave, partidario de una monarquía constitucional, desempeñó un papel importante a principios de la Revolución, pero fue decapitado durante el Terror (1793). A la vez que escritor, fue uno de los mejores oradores de la Asamblea Constituyente. Sus notas, entre ellas su *Introducción a la Revolución Francesa,* quedaron inéditas hasta que en 1845 se publicaron a iniciativa de su hermana. Barnave aparece en la *Introducción* como el precursor de los historiadores de la Revolución. Y como por otra parte, Marx con-

[2] Joseph de Maistre, *Considérations sur la France,* París, 1821, páginas 5-6.

sidera que dichos historiadores fueron los primeros que introdujeron en la ciencia la categoría de clases sociales, resulta que Barnave, al menos en un cierto sentido, es también precursor del materialismo histórico.[3] A pesar de tratarse de una obra eminente, la *Introducción* sólo fue apreciada en su justo valor e introducida de algún modo en la literatura, gracias a Jean Jaurès y a su *Historia Socialista de la Revolución Francesa*.[4] En efecto, Jaurès cita las ideas de Barnave, representante de la burguesía del Delfinado, con el fin de probar que el crecimiento del poderío económico de la burguesía tuvo como consecuencia un fortalecimiento de su conciencia ideológica: si París no hubiera correspondido a la llamada, la provincia habría podido hacer estallar la Revolución.[5]

La obra de Barnave, político todavía muy joven en la época en que la escribió, despierta admiración. Constituye una introducción al estudio de la Revolución en el pleno sentido del término: no se queda en una simple historia de la misma, ya que es más bien una reflexión sociológica sobre la historia, que permite captar y comprender adecuadamente los acontecimientos históricos. Por consiguiente, es un trabajo que colinda con la teoría y la metodología de la historia y que, por su concepción, viene a ser un precursor del materialismo histórico de Marx (Jaurès que es quien opina así, cree en la interpretación económica de la historia).

Barnave plantea de entrada un postulado metodológico muy importante: que la Revolución Francesa debe ser ana-

[3] En su prólogo a la nueva edición de la *Introduction à la Révolution Française,* Fernand Rude también sugiere que Marx podría haber conocido dicho escrito y haberse inspirado en él. Cf. *Cahiers des Annales,* ed. Armand Colin, París, 1960, p. XVIII.

[4] Jean Jaurès, *Histoire de la Révolution Française,* ed. de l'Humanité, París, 1922, t. I, pp. 119-130.

[5] *Ibid.,* p. 130.

lizada en el contexto de la evolución de los sistemas europeos de la época, y no como el producto de acciones fortuitas, sino como el resultado de una necesidad histórica.

"Sería vano pretender hacerse una idea exacta de la gran revolución que acaba de estremecer a Francia considerándola aisladamente, separándola de la historia de los imperios que nos rodean y de los siglos que nos preceden (...). Solamente contemplando el movimiento general que, desde el feudalismo hasta nuestros días, impulsa a cambiar de forma sucesivamente los gobiernos europeos, se percibirá claramente el punto en que nos encontramos y las causas que nos han llevado hasta aquí.

"Indudablemente, las revoluciones de los gobiernos, al igual que todos los fenómenos de la naturaleza que dependen de las pasiones y de la voluntad del hombre, no pueden someterse a leyes fijas y calculadas como las que se aplican a los movimientos de la materia inerte; no obstante, entre esta multitud de causas cuya influencia combinada origina los acontecimientos políticos, existen algunas que van tan ligadas a la naturaleza de las cosas, cuya acción constante y regular domina con tal superioridad sobre la influencia de las causas accidentales que, en un cierto espacio de tiempo, consiguen necesariamente producir su efecto. Son ellas casi siempre las que cambian la faz de las naciones, y todos los pequeños acontecimientos quedan incluidos en sus resultados generales; ellas son las que preparan las grandes épocas de la historia, mientras que las causas secundarias, a las que casi siempre se atribuyen no hacen más que determinarlas." [6]

Más notables aún, como precursor de Marx, son las refle-

[6] J. Barnave, *Introduction à la Révolution Française*, ed. Armand Colin, París, 1960, p. 1.

—dice Barnave pensando claramente en la burguesía—, y arruinó, por otra parte, a los grandes terratenientes, aproximando de este modo a las clases sociales en el plano de las fortunas. Paralelamente, la ciencia y la educación las acercan en el plano de las costumbres, a la vez que nutren el espíritu de igualdad entre los hombres. A estas causas naturales se agrega la influencia del poder real que, con el fin de combatir a la aristocracia, busca apoyo en el pueblo. Este apoya a la monarquía en dicha lucha, "pero cuando ha adquirido fuerza suficiente para no contentarse ya con un papel subsidiario, estalla y participa en el gobierno". En consecuencia: "En Francia todo estaba dispuesto para realizarse una revolución democrática, cuando el infortunado rey Luis XVI sube al trono, y la conducta del gobierno la favorece poderosamente."[10]

La segunda causa de la Revolución, en relación con la anterior, fue la debilidad del poder real. En una sociedad en la que la situación de las clases sociales había sido fundamentalmente transformada, sólo un rey con poderosa personalidad hubiera podido salvar a la monarquía, pero éste no era el caso de Luis XVI. La débil personalidad del rey tuvo por efecto inmediato una política nefasta contraria a la naciente burguesía: en lugar de apoyarse consecuentemente sobre ella, lo que representaba la única posibilidad de superar la crisis del régimen, el rey la rechaza y favorece a la aristocracia en realidad impotente.

"Si existía un medio para prevenir la explosión del poder popular, éste hubiera sido asociarlo al gobierno, tal como estaba establecido, y abrir todos los accesos al tercer estado; pero se hizo todo lo contrario: puesto que un gobierno

[10] *Ibid.*, pp. 51 y 52.

corrompido había derribado a la aristocracia, se creyó que un gobierno paternal debía restaurarla. Se convocó de nuevo al parlamento, se restablecieron todos los privilegios debidos al linaje, se excluyó progresivamente al tercer estado de la carrera militar y se opusieron las leyes a las costumbres, así como al curso natural de los acontecimientos, y se hizo todo lo posible para irritar los celos de una clase y exaltar las pretensiones de la otra. El tercer estado se acostumbró a ver en el trono una potencia enemiga que sólo él podía apoyar o derribar, se devolvió a la aristocracia aquel entusiasmo que, cuando más tarde se le quiso golpear, la llevó a provocar una revolución cuya víctima fue ella misma." [11]

La guerra que Norteamérica emprendió contra la metrópoli inglesa tuvo una influencia considerable sobre el desencadenamiento de la Revolución. Esta guerra apoyada por Francia se volvió a su vez contra ella misma: contribuyó a popularizar en Francia las ideas de revolución y libertad, propagándolas incluso en el ejército, y acarreó tal incremento de gastos que originó el derrumbamiento del sistema financiero y, por consiguiente, la crisis económica.

Barnave, a pesar de su clarividencia social y de la profundidad de su reflexión histórica, capta los acontecimientos en la perspectiva de la burguesía, de la cual se constituye en portavoz. Y aún cuando percibe y comprende numerosos aspectos del papel desempeñado por dicha clase en la Revolución, no distingue ningún otro problema ni conflicto social, excepto el enfrentamiento de la burguesía con la aristocracia y la monarquía. Y, en particular, ignora la importancia de los restantes elementos que constituyen el "pueblo" (el tercer estado), es decir los campesinos y los obreros de las manufacturas. Ahí

[11] *Ibid.*, p. 53.

radica posiblemente su indiferencia por el problema de la miseria de estas capas sociales a consecuencia de la crisis general y de las malas cosechas en particular. La miseria, en especial entre los campesinos, considerada como una de las causas de la Revolución, problema que posteriormente preocupará tanto a los historiadores, escapa, en cambio, a la atención de quien fue su testigo.

No obstante, esta laguna no disminuye la importancia de Barnave como teórico de la Revolución. De un modo muy superior a Barruel o De Maistre, supo captar el mecanismo de la lucha de clases, o sea de la burguesía contra el feudalismo. En el terreno de la teoría ha actuado como un auténtico precursor. Lo que no ha evitado que, como representante de la burguesía, se hallara sujeto a cierto condicionamiento que explica por qué se muestra ciego a todo cuanto se encuentra más allá de los intereses de la burguesía y mucho más a todo cuanto es contrario a dichos intereses.

El caso de Barnave no significa que el mecanismo de ese condicionamiento de clase se manifieste siempre de un modo absolutamente restrictivo en la visión histórica. Como prueba de ello, veamos el modo como Madame de Staël presenta las causas de la Revolución.[12]

Madame de Staël, hija del célebre Necker, quiso honrar con su obra la memoria de su padre. Esta motivación, psicológicamente muy comprensible, no le impidió en absoluto escribir la historia de la Revolución con una sagacidad excepcional, elevándola, por su análisis de la sociedad, al nivel de los historiadores de la Restauración.

Empecemos con el epígrafe que figura al principio de su

[12] Mme. de Staël Holstein, *Considérations sur les principaux événements de la Révolution Française*, Lieja, 1818, J. A. Latour, t. I.

obra, característico de la orientación general del pensamiento de Madame de Staël:

"Las revoluciones que acontecen en los grandes Estados no son nunca un efecto del azar ni del capricho de los pueblos" (*Mémoires de Sully*, vol. I, p. 133).

Este supuesto lo aplica Madame de Staël a la Revolución Francesa: ésta ha sido una necesidad y no un efecto del azar.[13] Las causas deben buscarse en el descontento de todas las clases de la sociedad de la época: aristocracia, clero, pueblo.[14] Sin embargo, la causa profunda de la revolución procede del cambio operado en la situación de la burguesía.

Para la hija del gran financiero Necker, el origen del creciente poderío de la burguesía reside precisamente en las finanzas. Francia no podía prescindir de los impuestos ni de los créditos, tanto más cuanto que las guerras se hacían con ejércitos mercenarios y no con vasallos. Los parlamentos que concedían los créditos y establecían los nuevos impuestos utilizaban esta circunstancia, al igual que en Inglaterra, para criticar la administración apoyándose en la opinión pública. Este hecho también contribuía a aumentar la importancia de la nueva clase.

"Esta nueva potencia adquiría día a día mayor fuerza, y la nación se liberaba, por decirlo de algún modo, por sí misma. Mientras las clases privilegiadas llevaban una gran existencia por sí solas, se podía gobernar el Estado como una corte, manipulando hábilmente las pasiones o los intereses de algunos individuos; pero, a partir del momento en que la segunda clase de la sociedad, la más numerosa y la más activa de todas, descubrió su importancia, se hicieron indispensables

[13] *Ibid.*, pp. 1-2.
[14] *Ibid.*, pp. 43-44.

el conocimiento y la adopción de un sistema de gobierno más amplio." [15]

Pero, según Madame de Staël, la revolución fue provocada no sólo por la transformación de la posición social de la nueva clase, sino también por la miseria del campesino que se venía a agregar a la arbitrariedad del poder. En su análisis aparece un nuevo elemento, que trataremos más extensamente a continuación: la miseria del pueblo como causa de la explosión revolucionaria y de su violencia.

"Los jóvenes y los extranjeros que no han conocido la Francia anterior a la Revolución y que hoy ven al pueblo enriquecido por la división de las propiedades y la supresión de los diezmos y del régimen feudal, no pueden tener idea de la situación del país, cuando la nación soportaba el peso de todos los privilegios. Los partidarios de la esclavitud, en las colonias, han afirmado a menudo que un campesino de Francia era más desdichado que un negro... (...). La miseria aumenta la ignorancia, la ignorancia acrecienta la miseria; y cuando uno se pregunta por qué el pueblo francés fue tan cruel en la Revolución, la causa sólo se encuentra en la falta de bienestar que conduce a la ausencia de moralidad." [16]

La causa principal y constante de dicha miseria era el peso de las cargas fiscales:

"Los impuestos que han recaído exclusivamente sobre el pueblo le han reducido a la pobreza sin esperanza. Hace unos cincuenta años, un jurisconsulto francés calificaba al tercer estado, según era costumbre, con la frase: *la gente sujeta y pechera a merced y misericordia.*" [17]

[15] Mme. de Staël, *Considerations sur les principaux événements*... página 48.

[16] *Ibid.*, p. 71.

Se pueden considerar las opiniones de Barruel y De Maistre por una parte, y las de Barnave y de Madame de Staël por otra, como representativas de ciertos grupos contemporáneos de la Revolución que se aplican a desentrañar sus causas: conspiración o voluntad divina para los adversarios de la Revolución, y consecuencia de las relaciones existentes entre las clases y de la miseria para los observadores liberales. No citamos las opiniones de los partidarios radicales de la Revolución, particularmente de los representantes de los jacobinos, debido a que no han dejado escritos que aborden directamente el problema de las causas que la promovieron; escritos a los cuales, como ya hemos dicho, nos hemos propuesto limitarnos.

Los representantes del ala liberal captan, pues, los orígenes de clase, las causas sociales de la Revolución, mientras ésta va desarrollándose. El análisis de clase caracteriza a los historiadores de la época de la Restauración; es su punto fuerte. Lo llevan a cabo tanto Thiers como Thierry y Guizot. Para ilustrar cómo se concebían, en aquella época, las causas de la Revolución, tomemos como ejemplo a Laponneray.[18]

Laponneray es un historiador profesional de la nueva época. Empieza con una profesión de fe característica: se propone establecer los hechos reales, exentos de las deformaciones y prejuicios que lastran a la mayor parte de los historiadores. Sus presupuestos teóricos son los siguientes: primero, las causas profundas de la Revolución residen en el proceso histórico y en el proceso de las ideas;[19] segundo, las causas concretas de la Revolución deben buscarse en las contradicciones existentes entre las clases de la sociedad francesa.

[17] *Ibid.*, p. 118.
[18] Laponneray, *Histoire de la Révolution Française depuis 1789 jusqu' en 1814,* París, 1838, t. I.
[19] *Ibid.*, pp. 5-6.

"La nación francesa se dividía en dos clases, una de las cuales era la explotadora y la otra la explotada, o de modo más exacto, la clase explotada que se componía del tercer estado y de la multitud, formaba por sí sola la nación, ya que la clase explotadora era una minoría insignificante. Los nobles y los curas estaban en posesión de todos los privilegios, de todas las prerrogativas: disfrutaban de todos los honores, empleos y dignidades; y sobre el tercer estado y el pueblo recaían la pesada carga de los impuestos y la más humillante servidumbre.

"Tal estado de cosas no podía durar mucho tiempo (. . .)."[20]

Laponneray no se limita a emplear el concepto de clase social; señala también el conflicto de clases basado concretamente en la explotación. Ya no se identifica, como en la época anterior, el "pueblo" con el tercer estado; se le sitúa más allá de dicho estado, como "multitud".

Laponneray señala que las relaciones entre las clases no siempre han sido las mismas. En el pasado, la posición de la nobleza se justificaba por su función: defendía a quienes se le sometían. Más tarde, los nobles cesaron de asumir sus obligaciones, mientras empezaba a aumentar el papel desempeñado por el tercer estado; incremento que fue favorecido por el poder real. En esta situación nace la filosofía del siglo XVIII, que venía a desempeñar un papel considerable en el estremecimiento de los fundamentos del orden antiguo.

"Las cosas se encontraban en este punto, cuando surgió como un astro fulgurante en medio de una profunda noche, la filosofía del siglo XVIII, hija de la Reforma religiosa. Entonces se inició un inmenso trabajo ideológico, no sólo en

[20] Laponneray, *Histoire de la Révolution Française. . .*, p. 6.

Francia, sino en toda Europa; las inteligencias se inflamaron. El método del libre examen, que Lutero había utilizado para conmover la Iglesia romana hasta sus cimientos, fue la temible arma mediante la cual la filosofía socavó el carcomido edificio de las viejas creencias y de los antiguos prejuicios. Todo fue discutido y profundizado; ningún abuso, ningún error fue perdonado por las severas investigaciones del racionalismo. Una revolución se hizo inevitable; pero no una de esas revoluciones que nos presenta repetidamente la historia de nuestros catorce siglos de monarquía, revoluciones superficiales que no hacían más que reemplazar una forma por otra y sustituir los antiguos abusos por los nuevos, sino una revolución profunda, radical, igualitaria, que, descendiendo hasta las entrañas de la sociedad, operara su regeneración completa." [21]

Así, entre las causas de la Revolución, al conflicto de clases se añade lo que constituye su expresión ideológica: la filosofía de la Ilustración. Esta comprobación, que hoy resulta banal, era algo innovador en la época; además, su autor introducía ambos factores en el arsenal de los argumentos empleados a partir de entonces en cualquier discusión seria sobre las causas de la Revolución Francesa.

A título de curiosidad, recordemos lo que Voltaire y Rousseau afirmaban sobre las perspectivas de la revolución. Sus enunciados sirvieron, con toda la razón, a Laponneray para dar testimonio de la profundidad del pensamiento filosófico que preparó la Revolución de 1789.

El 2 de abril de 1764, Voltaire escribía en una de sus cartas:

"Todo cuanto contemplo lleva los gérmenes de una revolución que inevitablemente se producirá cuando yo ya no

[21] *Ibid.*, p. 7

pueda tener el placer de ser su testigo. Los franceses llegan muy tarde a todo; pero al fin llegan. La luz se ha ido propagando poco a poco de modo que va a estallar a la primera ocasión: y entonces se producirá un bello alboroto. Los jóvenes están muy contentos, puesto que podrán ver bien las cosas."

Cuatro años antes, en 1760, J.-J. Rousseau había escrito:

"Nos aproximamos a la situación de crisis y al siglo de las revoluciones. Creo imposible que las grandes monarquías de Europa perduren durante mucho tiempo; todas brillaron, y todo estado de brillantez se encuentra ya en su declive. Mi opinión tiene razones más particulares que esta máxima, pero no es oportuno decirlas y cada uno las conoce perfectamente." [22]

Antes de pasar a otros historiadores, precisemos que Laponneray ve la causa directa de la Revolución Francesa en la crisis financiera y económica de la época.

Las opiniones que hemos reseñado hasta aquí constituyen otros tantos materiales interesantes para caracterizar la época, pero desde el punto de vista de la historiografía y a excepción posiblemente de Laponneray, todo ello es todavía bastante primitivo. Será necesario esperar la época siguiente —la que sucede a la primavera de los pueblos— para hallar elementos cualitativamente nuevos en la historiografía francesa y ver cómo se inicia simultáneamente una gran controversia sobre las causas económicas de la Revolución de 1789; controversia que aún hoy perdura entre los historiadores franceses. Me refiero en particular a dos grandes obras consagradas a la Revolución Francesa que se han convertido en clásicas: la *Historia de la Revolución* de Jules Michelet, compuesta de varios volúmenes, cuya aparición se inició en 1847, es decir

[22] *Ibid.*, pp. 7-8.

la víspera de la primavera de los pueblos; el *Antiguo Régimen y la Revolución,* de Alexis de Tocqueville, publicado en 1856, que constituye el principio de un estudio emprendido unos años antes y que la muerte de su autor dejó inacabado.

Jules Michelet era un apasionado partidario de Danton, tendencia perceptible en las páginas de su obra,[23] redactada en un estilo muy literario en comparación con los escritos históricos actuales, y con todo muy erudito, apoyado en una rica documentación.

Para Michelet las causas de la Revolución Francesa son múltiples. Una de ellas fue la influencia de la ideología, en particular de las ideas de Voltaire y de Rousseau; influencia muy amplia, que llegó hasta la corte y la misma reina. Todos parecen aspirar a la revolución, pero cada uno duda en emprender una acción concreta de saneamiento de la situación. Y Michelet observa con humor:

"Todos parecen convertidos, todos quieren la revolución, aunque también es cierto que cada uno la quiere no para sí mismo, sino para los demás. La nobleza la haría gustosa con el clero, el clero con la nobleza.

"Turgot prueba a todos; les pide que digan si quieren enmendarse de verdad. Todos dicen unánimemente: No... Que lo que se deba hacer se haga." [24]

Segundo, lo que influyó sobre el desencadenamiento de la Revolución fue el hundimiento financiero del Estado, de modo más exacto su quiebra total tras el saqueo del tesoro realizado por los poderosos a quienes el rey no sabía resistir.[25]

Tercero, la arbitrariedad del poder real, en particular la

[23] J. Michelet, *Histoire de la Révolution Française,* tomo I, Bibliothèque de la Pleiade, París, 1942.
[24] *Ibid.,* p. 61.
[25] *Ibid.,* pp. 64-67.

práctica que consistía en desembarazarse de los "importunos" encarcelándolos, sin proceso alguno, merced a cartas selladas (vendidas y puestas en circulación en blanco), soliviantó a la opinión pública contra la monarquía. A esto se debe que la toma de la Bastilla (según Michelet, en Francia había treinta bastillas similares, sin contar los conventos que a menudo eran utilizados como prisiones) se convirtiera en el símbolo de la Revolución Francesa.[26]

Y por último, para Michelet la causa preeminente de la Revolución fue la *miseria.* Michelet lo afirma, aunque se lamenta por carecer de fuentes que confirmen su tesis:

"Si la paciencia merece el cielo, este pueblo en los últimos siglos ha superado verdaderamente todos los méritos de los santos. Pero ¿cómo explicarlo?... Las huellas están muy dispersas. La miseria es un hecho tan generalizado, la resignación para soportarla es una virtud tan común entre nosotros, que los historiadores raramente la hacen notar. Además la historia falla en el siglo XVIII... hasta el movimiento filosófico el país sigue silencioso.....

"La historia de esta miseria es difícil de trazar puesto que estas épocas, como en todas partes, no están marcadas por las revueltas... no ha habido ninguna revuelta, sólo una Revolución." [27]

Michelet busca pruebas en apoyo de su tesis en los testimonios de los personajes históricos que vivieron durante los dos siglos anteriores a la Revolución; personajes tales como Colbert, Boisguillebert, el arzobispo de Cambrai, el duque de Orléans, el obispo de Chartres, Fénélon, Madame de Châteauroux, etc. Lo que le permite afirmar:

[26] *Ibid.,* pp. 67-76.
[27] *Ibid.,* p. 46.

"Este mal consiste en que [la sociedad francesa] está organizada, de arriba a abajo, para producir cada vez menos y pagar cada vez más (...).

"Desde Luis XIV los impuestos indirectos representan una carga tan gravosa que en Maules, en Etampes y en otras partes, se arrancan todas las viñas.

"El campesino ya no tiene muebles para embargar, y el fisco requisa el ganado, a falta de otros bienes, y lo extermina poco a poco. Ya no hay estiércol. El cultivo de cereales que en el siglo XVII se extendió en campos inmensos, queda restringido en el siglo XVIII (...).

"La tierra no sólo produce menos, sino que también se cultiva menos. En muchas regiones ya no vale la pena cultivarla... (...)." [28]

Como se puede ver, Michelet no recoge la tesis de los historiadores de la época de la Restauración sobre las contradicciones de clases como causa determinante de la Revolución Francesa. Este problema desaparece de su obra al mismo tiempo que se esfuma el papel de la burguesía en la abolición del régimen feudal. A otros tiempos, otras preocupaciones y necesidades. Se ve precisar, por el contrario, con un relieve más acusado y con nuevo desarrollo, el tema de la miseria del pueblo considerada como la causa principal de la Revolución.

La publicación de la obra de Michelet, iniciada en 1847, finalizó en 1853. En esta misma época, Alexis de Tocqueville trabajaba en su libro, publicado en 1856, en el que formula una tesis diametralmente opuesta a la conclusión de Michelet: la Revolución Francesa no tuvo por causa la miseria, sino por el contrario el desarrollo económico del país, desarrollo

[28] *Ibid.*, pp. 47-49.

en el que participó y se benefició también el campesinado, y la extensión de las libertades políticas. Tocqueville documenta y argumenta con rigor esta tesis que a primera vista sorprende.

El desacuerdo entre Michelet y Tocqueville es tanto más importante e interesante cuanto que tendrá sus prolongaciones: a finales del siglo XIX Taine se enfrenta a Jaurès y en el siglo XX Labrousse a Lefebvre y Mathiez. Con el tiempo los argumentos cada vez son más numerosos y la documentación aportada es cada vez mayor, pero el problema no por ello cede y, por tanto, debe tratarse como en su origen.

Tocqueville se opone violentamente a todos aquellos para quienes la Revolución era solamente un acontecimiento fortuito y un deseo de anarquía. El, por el contrario, dice:

"La Revolución no ha sido de ninguna manera un acontecimiento fortuito. Cierto que ha cogido a todo el mundo desprevenido; sin embargo, no fue más que la culminación de un largo trabajo; era el final repentino y violento de una obra en la que habían trabajado diez generaciones. Si no hubiera tenido lugar, el viejo edificio social se habría desmoronado igualmente, en unas partes más pronto, en otras más tarde; sólo que habría caído pieza por pieza en lugar de derrumbarse todo simultáneamente." [29]

La Revolución no sólo no tuvo nada de acontecimiento fortuito, sino que fue el resultado de un largo proceso que se desarrollaba a una escala que sobrepasaba a Francia, a escala mundial, y debía conducir a la abolición del feudalismo.

"... Esta revolución tuvo por efecto abolir estas instituciones políticas que, durante varios siglos, habían reinado de modo exclusivo en la mayor parte de los pueblos europeos y

[29] A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, 3ª edición, París, 1857, p. 55.

que corrientemente se califican con el nombre de instituciones feudales, para instaurar un orden social y político más uniforme y simple, basado en la igualdad de condiciones."[30]

Puesto que la tendencia antifeudal era general en Europa, se plantea, por tanto, una cuestión: ¿por qué se produjo precisamente en Francia la más potente explosión revolucionaria? Tocqueville responde a esta cuestión alegando que no debe atribuirse este hecho a una situación más desfavorable en Francia que en otras partes, sino por el contrario a una mejor situación económica y política en la cual los residuos del feudalismo se hacían cada vez más agobiantes. El razonamiento de Tocqueville era original y nuevo para su época, y algunas páginas de su libro todavía admiran por la profundidad de las ideas que expresa.

Empieza con una tesis general:

"Una cosa sorprende a primera vista: que la Revolución, cuyo objetivo era abolir en todas partes el resto de las instituciones medievales, no haya estallado en las regiones donde estas instituciones, mejor conservadas, se manifestaban al pueblo con mayor rigor y violencia, sino, por el contrario, donde se comportaban con mayor benignidad; así pues, su yugo se hizo más insoportable allí donde, en realidad, era menos pesado."[31]

Tocqueville compara la situación del campesino en los pequeños Estados alemanes y en Francia. En Alemania, el campesino sigue todavía sojuzgado y generalmente *glebae adscriptus*. En Francia, con algunas excepciones, el campesino no sólo es libre desde hace mucho tiempo, sino que también posee tierras que él extiende sin cesar en detrimento de la gran propiedad. La revolución no hizo más que acelerar un proceso

[30] *Ibid.*, p. 54.
[31] *Ibid.*, p. 57.

que desde hacía largo tiempo se hallaba en marcha. El señor feudal había perdido sus prerrogativas administrativas en favor del poder real; solamente conservaba sus derechos en el terreno de la justicia aunque cada vez más limitados por el rey. No obstante, a pesar de todas estas transformaciones, el campesino todavía estaba sujeto a gravosas cargas en dinero y en especie en beneficio del señor y de la iglesia; cargas que resultaban mucho más pesadas para el campesino puesto que le eran impuestas por su propiedad y ya no por el dominio del señor. Pero en esta misma época existían idénticas obligaciones feudales en toda Europa, en forma mucho más dura. ¿Por qué, pues, se pregunta Tocqueville, ocasionaron una explosión en Francia que, en este respecto, era el país más liberal?

"¿Por qué los mismos derechos feudales provocaron en el corazón del pueblo francés un odio tan intenso que llegó a sobrevivir a su objeto mismo y parecía inextinguible? La causa de este fenómeno es, por una parte, que el campesino francés se había convertido en propietario territorial, y, por otra, que había escapado por completo al gobierno de su señor." [32]

En el siglo XVIII, el campesino francés era mucho más libre que en el pasado y su situación económica era igualmente mejor; pero se encontraba socialmente aislado. Para el señor feudal, para el noble, "estos hombres ya no eran sus súbditos, aunque tampoco eran todavía sus conciudadanos".[33] Quizá en algunos casos individuales, no ocurría lo mismo, señala Tocqueville, que inmediatamente precisa: "me refiero a las

[32] A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution,* p. 69.
[33] *Ibid.,* p. 208.
[34] *Ibid.,* p. 209.

clases; sólo ellas deben ocupar la historia".[34] Este es un punto de vista indiscutiblemente digno de atención.

Los señores abandonaban la tierra cuya explotación ya no les era rentable debido al sistema fiscal. De esta manera, el peso principal de los impuestos recaía sobre el campesino quien, por temor a nuevas imposiciones, no desarrollaba ni el cultivo ni la ganadería. Las cargas que en principio incumbían únicamente a los campesinos eran el servicio militar, la construcción y el mantenimiento de los caminos, etc. A causa de esto, y a pesar de haber mejorado su situación, experimentaba de modo más duro el peso del régimen.

Tocqueville concluye afirmando que en la segunda mitad del siglo XVIII, se nota en Francia una rápida expansión económica:

"...La prosperidad pública se desarrolla con una rapidez sin precedentes. Todos los signos lo anuncian: la población aumenta; las riquezas se incrementan con mayor rapidez aún. La guerra de América no aminora esta expansión; el Estado se carga de deudas con ello, pero los particulares continúan enriqueciéndose; paulatinamente se hacen más industriosos, más emprendedores, más inventivos.

"(...) Si se quiere prestar atención a la diferencia que presentan los tiempos, se descubrirá que en ninguna de las épocas que siguieron a la Revolución, la prosperidad pública se desarrolló con mayor rapidez que durante los veinte años que la precedieron." [35]

Pero, por otra parte, a medida que se opera este progreso y se desarrolla la prosperidad, crecen el descontento y el odio hacia las antiguas instituciones. La revolución madura, en particular en las regiones del país en que el bienestar es más

[35] *Ibid.*, pp. 286-288.

manifiesto, "de tal modo que se diría que a los franceses se les ha hecho más insoportable su situación a medida que ésta mejoraba".[36]

¿Por qué ocurre así? La explicación que da Tocqueville pertenece a las más bellas páginas de la politología.

"No siempre se cae en la revolución cuando se va de mal en peor. Lo que ocurre con más frecuencia es que un pueblo después de haber soportado las leyes más agobiantes sin quejarse y como si no las sufriera, las rechaza violentamente a partir del momento en que se aligeran. El régimen que una revolución destruyó casi vale más que el precedente, y *la experiencia enseña que el momento más peligroso para un mal gobierno ordinariamente es aquel en que empieza a reformarse*... El mal que se sufre pacientemente como inevitable parece insoportable cuando se concibe la idea de sustraerse al mismo. Todo cuanto entonces se quita de los abusos parece poner más en evidencia lo que aún resta y hace el sentimiento más acuciante: *cierto que el mal ha disminuido, pero la sensibilidad es más aguda*. El feudalismo con todo su poderío nunca inspiró tanto odio como en el momento en que iba a desaparecer. Las más pequeñas arbitrariedades de Luis XVI parecían más difíciles de soportar que todo el despotismo de Luis XIV." [37]

El razonamiento es profundo y capta, en una visión de conjunto lógicamente coherente, la tesis de la expansión económica de Francia en la segunda mitad del siglo XVIII y la tesis del auge, por la misma época, de los sentimientos revolucionarios.

Así, según Tocqueville, si por esta época tenía tendencia a desarrollarse en toda Europa un movimiento dirigido contra

[36] *Ibid.*, p. 291.
[37] *Ibid.*, pp. 291-292 (pasaje subrayado por A. S.).

el feudalismo, este movimiento era mucho más fuerte en Francia puesto que la rápida expansión económica del país y la extensión de las libertades hacían más evidentes las trabas y las cargas ligadas a la supervivencia del sistema feudal.

Tocqueville defiende este punto de vista, sin omitir por ello las causas directas de la Revolución Francesa: en primer lugar, las dificultades financieras del gobierno en relación con un creciente déficit presupuestario. Cierto que el sistema financiero en esta época no era más desastroso que en tiempos de los predecesores de Luis XVI y el déficit aumentaba debido a las empresas positivas tales como las obras públicas, la asistencia a los pobres, etc. (Tocqueville silencia los gastos de la guerra de América y las deudas estatales cuyos intereses acabaron absorbiendo más de la mitad de los ingresos anuales); pero, en esta ocasión, el Estado se hallaba al borde de una quiebra que amenazaba los "derechos sagrados" de sus acreedores, en primer lugar de sus rentistas. Con ello la crisis financiera lanzó a las capas sociales generalmente más conservadoras a la revolución.

"Ello originó que los rentistas, los comerciantes, los industriales y otros negociantes u hombres acaudalados que constituyen ordinariamente la clase más enemiga de las innovaciones políticas, la más amiga del gobierno existente, sea cual sea, y la más sumisa a las leyes que ella misma detesta, en esta ocasión fue la más impaciente y decidida en materia de reformas. Solicitaba a voces una revolución completa en todo el sistema financiero, sin pensar que al remover profundamente esta parte del gobierno se iba a hacer caer todo el resto." [38]

Tocqueville nos propone, pues, comprender las causas de

[38] *Ibid.*, pp. 295-296.

la Revolución Francesa con una óptica muy distinta e incluso diametralmente opuesta a la de Michelet.

Transcurren unos veinte años y la Comuna de París marca el principio de una época nueva en la historia de Francia, y no sólo de Francia. Entonces se asiste evidentemente al resurgimiento del problema de la gran Revolución Francesa, aunque ahora a través de la perspectiva de la Comuna de París.

Hippolyte Taine en una importante obra sobre *Los orígenes de la Francia contemporánea* (1875) vuelve a tratar el tema de la miseria, en especial de la miseria de los campesinos, considerada como causa de la Revolución. El desacuerdo entre Michelet y Tocqueville continúa en otro contexto.

El tema que Taine bosqueja en tonos muy sombríos es la miseria, la espantosa miseria del pueblo, tomando sus materiales de las memorias, declaraciones, correspondencia administrativa, descripciones, etc. de la época de Luis XIV, Luis XV y Luis XVI.

"Examinad la correspondencia administrativa de los últimos treinta años que precedieron a la Revolución: cien indicios os revelarán un sufrimiento excesivo, a pesar de que no llega a convertirse en furor. Para el hombre del pueblo, campesino, artesano u obrero, que subsiste gracias al trabajo de sus brazos, la vida es visiblemente precaria; tiene lo mínimo que necesita para no morir de hambre, y en más de una ocasión, incluso este poco le llega a faltar." [39]

Taine admite (haciendo referencia a Tocqueville) que el campesino se había convertido efectivamente en propietario territorial, e intenta explicar este hecho sin invalidar por ello

[39] H. Taine, *Origines de la France contemporaine*, París, 1875, Librairie Hachette, t. II, p. 209.

su teoría sobre la miseria como causa de la Revolución, y más tarde recoge el razonamiento de Tocqueville según el cual el campesino propietario es más sensible al peso de los impuestos y de las cargas que el campesino que trabaja principalmente las tierras señoriales. Taine achaca el hecho de que el campesinado antes de la Revolución poseyera las dos terceras partes de la tierra, a la ruina de la nobleza y a la abnegación de ios campesinos que rescataban la tierra a bajo precio, pero de la que no sacaban nada a pesar de los sacrificios empleados. De este modo Taine salva su tesis de la miseria como fenómeno general y constante, miseria que levantó a los campesinos contra el régimen en el que se habían convertido en propietarios.

"Cuando el hombre es miserable, se amarga; pero cuando es simultáneamente propietario y miserable, se amarga mucho más. Se puede resignar a la indigencia, pero no se resigna a la expoliación; y ésta era la situación del campesino en 1789; puesto que, durante todo el siglo XVIII, había adquirido tierras...

"Pero, al adquirir tierras, el pequeño cultivador asume las cargas correspondientes. Mientras era un simple jornalero y sólo disponía de sus brazos, el impuesto solamente le alcanzaba a medias: 'donde no hay nada, el rey pierde sus derechos'. Ahora, por más pobre que sea y se diga, el fisco hace mella en él de acuerdo con toda la extensión de su nueva propiedad." [40]

El hecho de que yo haya destacado de Taine sólo su teoría sobre la miseria del pueblo como la causa de la Revolución, no significa en absoluto que este historiador ignorara las restantes causas y aspectos del problema. Su obra no sólo

[40] *Ibid.*, pp. 226-230.

es muy erudita y está fundada en las fuentes más diversas, sino que además se aproxima al proceso histórico con una perspectiva compleja (por otra parte muy discutible). Sin embargo, por el hecho mismo de que esta obra es tan rica, debemos limitarnos a propósito al único aspecto que nos interesa como objeto de nuestra confrontación: las causas económicas de la Revolución Francesa. De lo contrario, nos veríamos obligados a entablar una discusión con el autor cuando, al analizar la estructura de la sociedad francesa del siglo XVIII, omite el desarrollo y el papel desempeñado por la burguesía como clase, o, también, cuando opone la filosofía francesa de las Luces a la ciencia y la depura de sus contenidos revolucionarios concretos. Pero esto nos llevaría demasiado lejos.

Limitémonos a la única cuestión que nos interesa: ¿cuáles son las causas económicas de la Revolución Francesa? Taine contesta: la miseria del pueblo. Al igual que en el caso de Michelet, esta respuesta suscita una oposición, expresada en esta ocasión por Jean Jaurès en su *Historia socialista de la Revolución Francesa* (1901). La causa de la Revolución no fue la miseria, contesta Jaurès, sino el fortalecimiento del poderío del tercer estado tras un rápido auge económico.

Empecemos por la importante tesis de que parte Jaurès y que Mathiez recogerá a continuación: para que estalle una revolución no es condición suficiente la opresión de las clases que emprenden la lucha, sino que es necesario también que estas clases dispongan de un mínimo de fuerzas y de medios. Y tal era precisamente la situación en la Francia del siglo XVIII:

"Para que una revolución estalle, es preciso que las clases inferiores sufran un terrible malestar o una gran opresión, pero también es necesario que tengan un principio de fuerza y, por consiguiente, de esperanza. Este era exactamente el estado

de la sociedad francesa a finales del siglo xviii. La nobleza y el clero, al poseer más de la tercera parte de las tierras, estar libres de toda carga y de todo impuesto, arrojar todo el peso fiscal sobre los campesinos y sobre la burguesía austera de las ciudades, y al acaparar todos los recursos de un presupuesto alimentado por los más pobres, herían y perjudicaban en grado sumo a la clase campesina y a la clase burguesa.

"Pero, al mismo tiempo existían suficientes pequeñas propiedades campesinas y, a pesar de los rigores del fisco, había suficientes ahorros ocultos en los campos, para que todos los pequeños propietarios rurales tuvieran la esperanza de liberarse algún día e incluso de adquirir los girones de la gran propiedad eclesiástica.

"Y la burguesía, exaltada por dos siglos de poderío industrial, comercial y financiero, había penetrado lo suficiente, mediante sus compras en el mundo rural, para sentirse en condiciones de enfrentarse a la nobleza y la Iglesia, incluso en el orden agrícola. Se creía con fuerza, por decirlo de algún modo, para cubrir toda la superficie de la sociedad." [41]

Así, según Jaurès, la causa de la Revolución fue el crecimiento de la fuerza de la burguesía, que por ello aspiraba a conquistar el poder. Los restantes fenómenos tales como el déficit presupuestario y, por consiguiente, la crisis de las finanzas del Estado, podían provocar el estallido de la Revolución, pero sus causas eran mucho más profundas, residían en el conflicto entre las clases de la sociedad de la época.

Jaurès, al polemizar con Taine a quien critica violentamente por no haber comprendido el papel desempeñado por la burguesía en el movimiento revolucionario del siglo xviii, se levanta contra la tesis, según la cual la única razón de los

[41] Jean Jaurès, *Histoire Socialiste de la Révolution Française,* ed. de l'Humanité, París, 1922, t. I, pp. 44-46.

sentimientos revolucionarios de la burguesía radicaba en el interés que le inspiraban los trabajos de los filósofos. Jaurès prosigue:

"El señor Taine no llega a sospechar siquiera el inmenso desarrollo del interés que impuso a la burguesía su papel revolucionario y que le proporcionó la energía para llevarlo a cabo.

"Razona como si fuera cierto que las puras teorías filosóficas pudieran perturbar y sublevar a todo un pueblo (...). Este pretendido hombre 'realista' se ha limitado a leer libros filosóficos. No ha llegado a ver la vida misma; ha ignorado el inmenso esfuerzo de producción, de trabajo, de ahorro, de progreso industrial y comercial que llevó a la burguesía a ser una potencia de primer orden y la obligó a tomar la dirección de una sociedad en la que sus intereses ya ocupaban un lugar tan preeminente y podían correr tantos riesgos. Al señor Taine ciertamente le falta, en exceso, leer a Marx o meditar un poco sobre la obra de Augustin Thierry." [42]

Jaurès no niega el papel revolucionario de la ideología, sino que lo interpreta de modo muy distinto a Taine. Mientras que para este último la filosofía de la Ilustración tenía un carácter abstracto y buscaba sus fuentes en la Antigüedad, para Jaurès el origen de su poderío está en el hecho de que constituye un instrumento de la conciencia de clase de la burguesía. El papel desempeñado por el pensamiento ilustrado sólo puede ser comprendido en relación estrecha con el auge de la burguesía.

"A finales del siglo XVIII, dos grandes fuerzas revolucionarias apasionaron a los espíritus y multiplicaron por un coeficiente formidable la intensidad de los acontecimientos...

[42] J. Jaurès, *Histoire Socialiste de la Révolution Française,* ed. cit.

"Por una parte, la nación francesa se encontraba en su madurez intelectual. Por otra, la burguesía francesa se encontraba en la madurez social (...). La burguesía francesa había tomado conciencia de su fuerza, de su riqueza, de su derecho, de sus posibilidades casi ilimitadas de desarrollo: en resumen, la burguesía llegaba a tener conciencia de clase, cuando el pensamiento alcanzaba la conciencia del universo. Estas son las dos fuerzas ardientes, las dos fuentes del fuego de la Revolución. Fue esto lo que la hizo posible y deslumbrante." [43]

El poderío de la burguesía procedía principalmente de su actividad industrial, comercial y financiera, así como del papel de acreedor del Estado que desempeñaban los rentistas. Y son precisamente estos rentistas, amenazados por el espectro de la quiebra financiera del Estado, los que favorecen la búsqueda de un orden social nuevo capaz de garantizar sus derechos. "Pero el poderío de la burguesía francesa, en 1789, también se debe a la actividad comercial e industrial", dice Jaurès.[44] Y ciertamente, en un importante capítulo de su obra (de unas sesenta páginas titulado *La vida económica)*, se esfuerza en demostrar mediante documentos y estadísticas, el enriquecimiento de la burguesía con el comercio, las finanzas y la industria. Incluso la guerra con Inglaterra por las colonias americanas, que arruinó las finanzas estatales, permitió a la burguesía acumular enormes fortunas. Así sucedió en Burdeos, donde hasta la clase obrera de la época elevó su nivel de vida, y no se presentaron conflictos violentos entre la burguesía y el proletariado durante la Revolución.[45]

[43] *Ibid.*, p. 49.
[44] *Ibid.*, p. 62.
[45] *Ibid.*, p. 73.

Igual ocurrió en Marsella, donde todo el tercer estado se unió contra la nobleza.

"La burguesía, apoyada por la fuerza y el entusiasmo popular, avanza hacia la conquista del poder. En Marsella y en Provenza, se puede comprobar esta unanimidad apasionada del tercer estado, de los burgueses y los obreros, de los ricos y los pobres, en los días turbulentos y radiantes que precedieron a la Revolución, cuando Mirabeau, en los Estados de Provenza, se enfrenta a la nobleza que lo excluye. Las floristas abrazan al tribuno y los banqueros lo aclaman. El mismo, al pronunciar su magnífico discurso en los Estados de Provenza, opone la fuerza y el derecho de los productores a la esterilidad privilegiada de los nobles, señalando con ello tanto a los grandes financieros e industriales como a los simples asalariados." [46]

En Lyon, por el contrario, la burguesía se había aliado con la aristocracia que se había incorporado a las actividades industriales y, desde el principio de la Revolución, un conflicto la enfrenta con el proletariado. Estas diferentes situaciones políticas se explican por ofrecer Lyon distinto nivel de desarrollo industrial y una especie distinta de actividades económicas con respecto a Burdeos y Marsella.

Es interesante destacar que cuando Jaurès defiende la tesis de la prosperidad en vísperas de la Revolución, no plantea el problema del paro reinante en esa época entre los obreros, ni el del alza del precio del trigo a consecuencia de las malas cosechas, etc. En el capítulo titulado *El proletariado* (*ibid.*, págs. 157-169), se limita a demostrar que la clase obrera de la época no era, ni podía ser todavía, una clase autónoma, puesto que carecía de organizaciones y de

[46] *Ibid.*, p. 77.

conciencia de clase. A esta razón probablemente se debe que Jaurès concentre su atención en la fuerza principal de la Revolución (la burguesía) y sólo considere el problema de la prosperidad en las ciudades desde la perspectiva de esta clase, aunque también dedica cierta atención al nivel de vida del campesinado, que jugó un papel importante en la Revolución.

Jaurès, de acuerdo con la línea general adoptada, establece de entrada que la agricultura había realizado un gran progreso antes de la Revolución. Para calibrar este progreso, se debe comparar la agricultura francesa de 1789 con la existente veinte o treinta años antes, y no con la agricultura inglesa cuyo nivel era indiscutiblemente superior.

"No puede negarse que entre 1760 y 1789 se produjo un notable progreso agrícola, una extensa renovación de los métodos, de las construcciones, de las herramientas...

"Ya sé que Arthur Young, en varias partes de su viaje por Francia, señala la insuficiencia del cultivo; y es cierto que la agricultura francesa era muy inferior a la agricultura inglesa. Pero Arthur Young no pudo comparar la situación de la Francia agrícola en 1789 con la situación de la misma en 1760.

"Ahora bien, algunos testimonios decisivos y algunos hechos económicos demuestran que durante estos 25 años se produjo un notable impulso en el cultivo intensivo..." [47]

Jaurès explica este progreso, en primer lugar por la participación del capital en la agricultura. Parte importante del suelo pasa a manos de la burguesía que está interesada en acabar con el estancamiento de la producción agrícola. Entonces se constituye una clase de ricos colonos que arriendan

[47] *Ibid.*, p. 209.

las tierras, aplicando así el principio del beneficio capitalista a la propiedad territorial. De este modo, según Calonne, se produce una auténtica revolución en la agricultura francesa, que en 20 años ocasiona un considerable aumento de las rentas del suelo.[48] La Sociedad Real de Agricultura, fundada en 1785 en París, se encarga de modo especial de elevar el nivel de las técnicas agrícolas entre los campesinos, etc. Hasta aquí, Jaurès basa sus afirmaciones en una rica documentación y cita fuentes concretas.

Pero, ¿cuál era en esa época la situación del pueblo trabajador del campo? Jaurès se interesa menos por este problema ya que lo considera más bien como una de las consecuencias del progreso del capitalismo en la agricultura: liquidación de las antiguas instituciones de la comunidad aldeana y de las prestaciones en beneficio de los pobres bajo la forma en especial del derecho de pasto libre, concentración de la propiedad territorial gracias a la expropiación en particular —directa o indirecta— de los campesinos (sus innumerables quejas se encuentran anotadas en los cuadernos de reclamaciones de las distintas provincias, y son agregadas a este expediente por Jaurès).[49]

Si a esto se añade el descontento general, también expresado en los cuadernos de reclamaciones de los campesinos, que ocasionaba el sistema notoriamente injusto de impuestos y censos, en especial la gabela, se comprenderá por qué Jaurès concluye sus observaciones sobre la población rural en estos términos:

"Un vibrante entusiasmo responde, desde todos los rincones de la Francia rural, a los primeros actos de la Revolución. Y la burguesía revolucionaria, tan poderosa por su

[48] J. Jaurès, *Histoire Socialiste de la Révolution Française,* p. 211.
[49] *Ibid.,* p. 248.

fuerza económica y la energía de sus ideas, no sólo no será desaprobada por la vasta población campesina, sino que acrecentará su cólera, presta a desbordar los límites señalados por el tercer estado de las ciudades."[50]

Pero, en el contexto general de los análisis de Jaurès sobre la agricultura francesa de la segunda mitad del siglo XVIII, estas afirmaciones sorprenden, puesto que no son la conclusión lógica de sus análisis que sólo pretenden fijar un hecho: el auge rápido de la agricultura en esta época. Ciertamente, se puede razonar como Tocqueville y Jaurès: cuanto más incompatibles son las supervivencias feudales con las relaciones capitalistas en rápida progresión, más provocan la cólera e impulsan a la acción. Esto es indiscutiblemente cierto, pero es un poco aproximado puesto que no se proporciona ningún dato sobre las causas económicas concretas del descontento de los campesinos trabajadores. Otros historiadores aportarán estos datos a partir de los documentos de la época, a los cuales nos referiremos más tarde.

Parece, pues, que Jaurès desarrolló de modo demasiado unilateral su tesis mayor sobre el desarrollo económico del país y el auge de la burguesía como causa fundamental de la Revolución Francesa. La tesis será recogida por la mayoría de los grandes historiadores del siglo XX, cuyos puntos de vista trataremos tomando como ejemplo las grandes obras de síntesis de Albert Mathiez y Georges Lefebvre, consagradas a la Revolución Francesa. Pero antes nos detendremos en el libro de Franz Funck Brentano, *El Antiguo Régimen,* que estudia con mayor detalle el problema del campesinado en Francia a finales del siglo XVIII, y en particular sus aspectos económicos. Este estudio viene a llenar una laguna existente

50 *Ibid.,* p. 264.

en la obra de Jaurès y a la vez constituye una buena introducción a las síntesis de los autores mencionados anteriormente.

La tesis principal de Brentano es la siguiente: en el siglo XVIII, la agricultura se desarrolla, y la situación económica del trabajador del campo también es buena; si los historiadores hablan de su miseria, se debe a que exageran o no han comprendido las realidades históricas de las relaciones existentes en dicha época en el campo. ¡Qué contraste se descubre al comparar lo que dice Brentano con los escritos de Madame de Staël, Michelet y Taine, en especial, en los que se compadecen de la miseria del campesino!

Bretano inicia el capítulo dedicado al campo con un hábil procedimiento polémico. Para conferir más consistencia a su tesis sobre la miseria que reinaba en Francia en vísperas de la Revolución, Taine había citado a La Bruyère que describía al campesino de la época como un ser al que su miserable condición reducía a la categoría de un animal. Brentano recoge las palabras de La Bruyère y cita inmediatamente después a otro escritor, Sebastián Mercier, que describe una boda aldeana como un cuadro idílico.[51]

La intención de esta comparación entre ambas imágenes tan distintas entre sí es evidente: si se quiere juzgar la realidad, no hay que dejarse influir por las descripciones literarias.

Brentano, abandonando, pues, la literatura, recurre a los testimonios de los hombres que conocen realmente el medio rural de la época por haber nacido y vivido durante largo tiempo en él, como Restif de la Bretonne, Marmontel y Mistral (este último como representante del principio del siglo XIX), campesinos nativos respectivamente de Borgoña,

[51] F. Brentano, *L'Ancien Régime, ed. Fayard,* París, 1926, páginas 393-395.

Lemosín y Provenza.[52] Todos estos testigos "auténticos" coinciden en describir un campo próspero y digno que en nada se parece al cuadro descrito por La Bruyère.

La conclusión que Brentano saca de sus estudios es clara: en la segunda mitad del siglo XVIII el campo francés se desarrolla y prospera.

"Fuere cual fuere el razonamiento de Arthur Young sobre la agricultura francesa de finales del Antiguo Régimen, no puede negarse que se benefició del gran impulso que a mediados del siglo XVIII arrastró a toda Francia hacia un nuevo futuro mediante los progresos realizados en todos los ámbitos de la actividad nacional. Los campesinos adquieren tierras en todo el país: existe una auténtica pasión por poseer. Las tierras se pagan más de lo que valen.

"Bajo la influencia de las asociaciones agrarias... se perfeccionan muchos métodos y se importan máquinas agrícolas de Inglaterra; los graneros, que exigen una construcción tan costosa, son reemplazados por los almiares edificados en los campos; proliferan los prados artificiales. Arthur Young dice que el cultivo de la alfalfa en Francia es tan notable que sus compatriotas acudían a la escuela de nuestro país para aprenderlo. La introducción del cultivo del maíz y la cría de gusanos de seda, el cultivo de la patata (...), los carneros merinos de raza española, aclimatados..., representan en Francia, a finales del Antiguo Régimen, unas conquistas de gran importancia sin parangón en el siglo XIX." [53]

¿Significa esto que el campo estuvo, siempre y en todas partes, castigado por los conflictos y la miseria que lanzan a la revuelta? De ningún modo.

En primer lugar, el azote de las malas cosechas (debidas

[52] *Ibid.*, pp. 395-409.
[53] *Ibid.*, pp. 434-435.

a un verano demasiado seco o a un invierno demasiado riguroso) se cernía a menudo sobre los campesinos: 1709, 1740, 1767, 1771, 1775, 1784 y 1789. Las consecuencias de este azote eran tanto más catastróficas puesto que un limitado transporte marítimo impedía que se importasen mayores cantidades de trigo y el sistema de aduanas interiores aislaba prácticamente a las distintas provincias del país; además, estaba prohibido almacenar las reservas para prevenir los años difíciles.

Por otra parte, la división de las tierras frenaba el progreso de la agricultura: el cultivador era demasiado pobre y tenía un campo de acción excesivamente limitado para mejorar su explotación. Y por último, las tradicionales comunidades aldeanas obstaculizaban las iniciativas individuales.

¿Cuáles son, en definitiva, las conclusiones de Brentano? El desarrollo de la agricultura y las condiciones de vida en el campo eran satisfactorias, concluye este autor basándose especialmente en documentos que describen las viviendas, la ropa, la alimentación de los campesinos, etc. Ciertamente, aunque en estos mismos textos también se encontrarán alarmantes relatos sobre la indigencia que reinaba de modo particular cuando las cosechas eran malas, Brentano los neutraliza en cierto modo con testimonios diametralmente opuestos. Sin embargo, hay un problema que permanece sin explicar: Brentano confiesa que en esta época el campo fue invadido por una auténtica multitud de vagabundos, ladrones y saqueadores. ¿De dónde venían? Si se rechaza la hipótesis de la miseria, ¿cuál era, pues, la causa de esta plaga social? ¿Este fenómeno se experimenta solamente durante los años de mala cosecha, en especial en 1784 y 1789?

A pesar de algunas reservas y puntos de interrogación que se imponen a la lectura del estudio de Brentano, su tesis prin-

cipal parece estar bien fundamentada: los veinte años que preceden a la Revolución se sitúan, tanto en el campo como en la ciudad, en un periodo no de regresión, sino, por el contrario, de desarrollo, a pesar de que simultáneamente se manifiestan fenómenos económicos negativos.

Henri Sée, en un estudio sobre las condiciones económicas y sociales de Francia en el siglo XVIII, llega a conclusiones semejantes, pero ofrece como prueba el hecho de que las revueltas campesinas, inexistentes desde hacía largo tiempo, estallaron después del 14 de julio y, sobre todo, después del 4 de agosto de 1789, cuando los campesinos exigieron la supresión de los diezmos y de los derechos señoriales.

Georges Lefebvre también defiende la tesis del desarrollo de la agricultura francesa. En su estudio sobre el problema campesino durante la Revolución,[54] habla del carácter autónomo de la revolución campesina como resultado de la oposición existente entre los intereses de los campesinos y los intereses, no sólo de la aristocracia, sino también de la burguesía. Este punto de vista es compartido por Pierre Gaxottes que agrega un interesante argumento: las descripciones de la miseria campesina se basan en las apariencias que el campesino debía mantener para defenderse del sistema tributario vigente.[55]

Tras esta incursión en los dominios del problema campesino durante la Revolución, volvamos a la discusión más general, que en nuestra época llevan a cabo Mathiez y Lefebvre por una parte, y Labrousse por la otra.

Albert Mathiez se inspira en los puntos de vista de Jaurès: "La Revolución estallará, no en un país exhausto, sino,

[54] G. Lefebvre, *Études sur la Révolution Française,* París, 1954.

[55] P. Gaxotte, *La Révolution Française,* ed. Fayard, París, 1962, página 32.

por el contrario, en un país floreciente, en plena expansión. La miseria que a veces ocasiona motines, no puede provocar las grandes convulsiones sociales. Estas nacen siempre del desequilibrio de las clases.

"La burguesía poseía ciertamente la mayor parte de la riqueza francesa. Progresaba incesantemente, mientras se iban arruinando las clases privilegiadas. Su mismo crecimiento le hacía experimentar más vivamente las inferioridades legales a que permanecía condenada." [56]

Mathiez analiza el conflicto de clases existente entre la burguesía y la aristocracia, e investiga el reflejo ideológico de este conflicto, ya que "la burguesía, que posee el dinero, también se ha apoderado del poder moral".[57]

Los escritores y los filósofos que habían tomado partido por la transformación del orden social, colocaron su pluma al servicio de la clase ascendente, librando un combate para despertar la conciencia revolucionaria de las masas populares. Este punto de vista recuerda la tesis de Lenin sobre el papel de la *intelectualidad* que "desde el exterior" aporta la conciencia de clase al movimiento obrero espontáneo.

"La Revolución se había realizado en las mentes mucho tiempo antes de que se tradujese en hechos, y entre los autores responsables de ella deben colocarse en lugar privilegiado a los mismos que serán sus primeras víctimas.

"La Revolución sólo podía venir de arriba. El pueblo trabajador, cuyo limitado horizonte no superaba su profesión, era incapaz de tomar la iniciativa y, con más razón aún, de asumir su dirección." [58]

[56] A. Mathiez, *La Révolution Française,* ed. Armand Colin, París, 1937, t. I, p. 13.
[57] *Ibid.*
[58] *Ibid.,* p. 15.

Tras haber citado los hechos y las cifras que dan testimonio del enriquecimiento de la burguesía y del auge de su poderío, del desarrollo de la industria, del comercio, de la banca, etc., Mathiez concluye:

"A través de la burguesía circula una enorme corriente de negocios. Las cargas de los agentes de cambio doblan su valor en un año. Necker ha escrito que Francia poseía cerca de la mitad del numerario existente en Europa. Los comerciantes adquieren las tierras de los nobles cargados de deudas. Se hacen construir elegantes villas que decoran los mejores artistas (...). Las ciudades se transforman y embellecen.

"Un signo infalible de que el país se enriquece es que la población aumenta rápidamente y que el precio de los artículos, de las tierras y de las casas experimenta un alza constante (...). El bienestar se extiende paulatinamente desde la alta burguesía a la media y la baja. Se viste mejor y se come mejor que antes. Y, sobre todo, se instruye." [59]

La Revolución Francesa no fue, pues, originada por la miseria, a pesar de que la crisis financiera condujera a la convocatoria de los Estados Generales y al desencadenamiento de la primera fase de la Revolución: la revolución nobiliaria. El déficit presupuestario, en el origen de la crisis financiera, era consecuencia del mal funcionamiento del Estado en una sociedad que se encontraba en plena expansión.

"Después el problema financiero lo dominó todo. Faltaba dinero para hacer reformas. El Tesoro se vaciaba cada vez más en medio de la prosperidad general. Solamente podía llenarse a costa de los privilegiados y con la autorización de los parlamentos poco dispuestos a sacrificar los intereses privados de sus miembros en aras del bien público. Cuanto más

[59] *Ibid.*, pp. 12-13.

se vacilaba, más se profundizaba la sima del déficit y se acentuaban las resistencias." [60]

Mathiez menciona la crisis económica y el paro subsiguiente, las cosechas desastrosas de 1788 y el aumento del precio del pan, pero inserta estos hechos en el contexto prerrevolucionario global: hechos coyunturales que no invalidan la tesis general sobre la expansión económica del país y sobre su prosperidad relativa. Sin embargo, debe tenerse en cuenta tanto por su importancia como por la polémica con Labrousse; se imponen como complemento de información y de interpretación.

"La campaña electoral (en los Estados Generales) coincidió con una grave crisis económica. El tratado de comercio firmado con Inglaterra en 1786, abrió paso a las mercancías inglesas, al rebajar los derechos aduanales. Los fabricantes de tejidos tuvieron que reducir su producción. El paro alcanzó en Abbeville a 12,000 obreros, en Lyon a 20,000 y en otras part s a cifras proporcionales. A principios del invierno, que fue muy riguroso, se hizo necesario organizar talleres de beneficencia en las grandes ciudades, pues, además, el precio del pan aumentaba incesantemente. La cosecha de 1788 había sido muy inferior a la normal. Hubo tal escasez de forraje que los cultivadores se vieron obligados a sacrificar parte de su ganado y dejar las tierras sin cultivar o sembrarlas sin abono alguno. Los mercados estaban vacíos. El pan era muy caro, y existía el riesgo de que faltara (...). En el mes de marzo, cuando se iniciaron las operaciones electorales, las 'emociones populares' estallaron (...). El movimiento iba dirigido no sólo contra los acaparadores de artículos alimen-

[60] A. Mathiez, *La Révolution Française*, ed. cit., pp. 21-22.

ticios, contra el viejo sistema tributario, contra los arbitrios y contra el feudalismo, sino también contra todos aquellos que explotaban al pueblo y vivían de su substancia. Estaba íntimamente relacionado con la agitación política." [61]

Georges Lefebvre en su *Revolución Francesa* coincide con el punto de vista de Mathiez, aunque sus ideas están más matizadas.

Su opinión es muy clara, en cuanto al problema que nos interesa: la Revolución no tuvo por causa la miseria, sino las luchas de clases en relación con un desarrollo económico que favorecía el aumento de poder de las nuevas clases. El siglo XVIII fue el siglo del enriquecimiento de Europa en general y de Francia en particular.

"Europa se enriquecía, sobre todo en el oeste; era muy evidente, aunque se desconocía exactamente en qué proporción. Se dice que en el siglo XVIII la renta nacional de Inglaterra y de Francia había aumentado en una proporción superior al doble (...). La suavización de la vida material y la flexibilidad de las relaciones humanas ganaban en profundidad, aunque esta ventaja beneficiaba naturalmente a las clases dominantes.

"(...) La artesanía, el comercio y el campesino acomodado sacaban algún provecho de este enriquecimiento: así parecía probarlo el consumo creciente de algunos artículos (...). La atenuación del hambre y los recursos que ofrecía el progreso de la industria reducían la mortalidad.

"(...) El enriquecimiento explica el optimismo, cuya expresión intelectual fue la idea de progreso, que alentaba a los hombres de esta época a emprender con confiada au-

61 *Ibid.*, pp. 40-42.

dacia las reformas que las transformaciones concomitantes de la sociedad y de la mentalidad parecían exigir." [62]

El campesinado francés también se benefició de la expansión económica, a pesar de que venía gravado con más cargas e impuestos que las restantes clases sociales. En el siglo XVIII su situación económica y política mejoró, sobre todo si se compara con la suerte de los campesinos en los países de Europa central y oriental.[63]

La situación del proletariado, por el contrario, era radicalmente distinta. (Lefebvre distingue de modo claro el proletariado en dicha época como un grupo social privado de conciencia de clase, y estudia por separado sus condiciones de vida.) El proletariado urbano y rural permanecía al margen de la sociedad: disperso y desprovisto de los lazos que crean la conciencia de clase, con organizaciones en estado casi embrionario y era objeto de discriminaciones económicas. En Francia, entre 1730 y 1789, los salarios habían aumentado un 22% aproximadamente, mientras que el alza de los precios había alcanzado el 60%. Esto significaba una condición cada vez más miserable que empeoraba en los años de malas cosechas y paro.

"En Francia, $^1/_5$ de la población se componía de indigentes, cuyo número aumentaba considerablemente en cualquier crisis económica. Por otra parte, la insuficiencia de la asistencia era notoria (...). Así, la mendicidad reinaba en estado endémico y en vano se intenta suprimirla mediante el internamiento. Engendraba el vagabundeo que degeneraba en bandolerismo; además, pululaba la gente errante a la búsqueda de trabajo y los contrabandistas que suscitaban las

[62] George Lefebvre, *La Révolution Française*, Presses Universitaires de France, París, 1957, pp. 40-41.
[63] *Ibid.*, pp. 52-55.

aduanas interiores. Una mala cosecha y la infalible crisis industrial consiguiente propagaban el mal..."[64]

Nuestra tesis general sobre el desarrollo económico del país y, en especial, sobre su prosperidad sufre, por consiguiente, una modificación importante que afecta a la cantidad, no despreciable, de un 20% de la población francesa.

Lefebvre atribuye la Revolución Francesa a varias causas; la primera reside en los conflictos de clases que estallan entre la monarquía, la aristocracia y la burguesía.

"En la mayor parte del continente, subsistía el absolutismo más o menos transformado, y los filósofos elogiaban el 'despotismo ilustrado' de los soberanos a quienes creían impresionar con su propaganda. Sin embargo, simultáneamente la aristocracia reprochaba a la monarquía que la hubiera sometido y la burguesía se irritaba al verse apartada del gobierno, mientras se acentuaba la rivalidad entre ambas clases. Francia no fue la primera que arregló este conflicto triangular con una revolución."[65]

Los intereses de clase de la aristocracia hacen que a ésta le interese, al igual que a la burguesía, la limitación del poder real y que, por consiguiente, acoja favorablemente las reivindicaciones de libertad en el ámbito económico y político. Estas reivindicaciones convertían a la aristocracia en aliada de la burguesía, pero la negativa que aquella dio a la reivindicación. de la igualdad de derechos enfrentó a ambas clases entre sí. En defensa de sus intereses, la burguesía debía reivindicar la igualdad de derechos: la Revolución Francesa difería, por ejemplo, de la Revolución Inglesa en esto. Así, finalmente, la revolución iniciada por la nobleza a causa de la crisis financiera se transformó en revolución burguesa y, en enero de

[64] *Ibid.*, pp. 58-59
[65] *Ibid.*, p. 82.

1789, Mallet du Pan pudo escribir: "El debate público ha cambiado de rostro. Ya no se trata, sino de modo muy secundario, del rey, del despotismo y de la constitución: esto es una guerra entre el tercer estado y los otros dos." [66]

Sin embargo, la causa directa de la explosión revolucionaria fue la crisis económica que había ocasionado un aumento exorbitante del precio del pan y agravado el paro. Y Lefebvre concluye:

"Conviene no engañarse sobre el alcance social del enriquecimiento engendrado por los progresos de la economía; la prosperidad del reino ha sido revelada medio siglo más tarde, de modo especial por Jaurès, para explicar el poderío creciente de la burguesía y, en este sentido, se objeta razonadamente a Michelet que la Revolución surgió en una sociedad en plena expansión, y en ningún modo decrépita y abocada a la catástrofe por la parsimonia providencial de la naturaleza. No obstante, debe tenerse en cuenta que los beneficios de la explotación colonialista se conseguían sobre todo a través de la reexportación, de modo que el trabajo nacional no sacaba de ello el provecho que se imagina, y que el alza de larga duración aumentaba los ingresos de los grandes propietarios y de la burguesía sin que los salarios aumentasen proporcionalmente. Como se sabe, durante la década que precedió a la Revolución, la producción se desequilibró y debilitó y *parece cierto que la existencia de las masas fue haciéndose paulatinamente más difícil, hasta que finalmente la carestía las aplastó.*" [67]

Esta conclusión ya no apoya de modo total a la tesis de Tocqueville y de Jaurès sobre la prosperidad que reinaba en Francia en vísperas de la Revolución. Aun cuando Lefebvre

[66] Citado según Lefebvre, *ibid.*, p. 113.
[67] *Ibid.*, pp. 128-129 (pasaje subrayado por A. S.).

acepta en principio esta tesis, formula tales reservas y restricciones que le sitúan entre Jaurès y Labrousse.

La originalidad de C. E. Labrousse consiste, en primer lugar, en que analiza las causas de la Revolución partiendo de dos cuestiones económicas concretas: el movimiento de los precios y los ingresos en Francia en el siglo XVIII y la crisis económica en vísperas de la Revolución.[68]

Los dos estudios de este autor, especialmente valiosos para la comprensión de la génesis de la Revolución Francesa, son los primeros que se emprenden con tal amplitud y a la vez con tal deseo de rigor que se convierten de este modo en un nuevo hecho histórico (en el sentido de hecho científico).

El primer estudio de Labrousse, dedicado al análisis del movimiento de los precios y de las rentas en Francia en el siglo XVIII, fundamenta la actitud crítica del autor contraria a la tesis de una Francia prerrevolucionaria económicamente próspera. El autor, al describir la brusca alza de precios de 1785 a 1789 (*op. cit.*, pp. 299, 304, 361-364 y ss.) y su influencia sobre el descenso del nivel de vida de la población (pp. 306, 590-595, 597-604 y ss.), se apoya en una documentación abundante y precisa, en razonamientos rigurosos y cálculos que nada tienen de aproximativos, lo que le permite establecer datos tales como, entre otros, que de 1726 a 1789, los precios habían aumentado un 62% y los salarios menos de un 26% (pp. 598 y 599).

¿Cuáles son las conclusiones que Labrousse deduce de sus ricos materiales factográficos que nos sería imposible e inútil

[68] C. E. Labrousse, *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIIIe. siècle,* París, 1932, Librairie Dalloz; *La crise de l'economie française à la fin de l'Ancien Régime et au début de la Révolution,* Presses Universitaires de France, París, 1944.

exponer aquí? Su primera conclusión es que la causa directa de la explosión revolucionaria fue la grave crisis económica de 1788-1789 y sus efectos fueron el alza de precios y el paro.

"La influencia provocadora de la variación de los precios y los ingresos sobre el desencadenamiento y sobre el ritmo de la Revolución ya ha quedado demostrada. La coyuntura económica creó, en gran parte, la coyuntura revolucionaria.

"... Ya se sabía que 1789 fue un año de pan muy caro, y que el tratado comercial de 1786 había provocado un hundimiento de la producción textil y un vasto paro obrero...

"Como ya hemos observado en varias ocasiones: la explosión revolucionaria que se presenta en julio de 1789 en las ciudades y en el campo coincide no sólo con el año, sino también, de modo aproximado, con el periodo del año en que el precio del trigo alcanza su máximo tras el principio de la variación de larga duración, e incluso tras la segunda década del siglo. (...) Súbita, violenta, general, la crisis agrícola de subproducción estalla en un país afectado ya por una grave crisis industrial, provocada por un hecho simple, el tratado de comercio franco-inglés de 1786. Pero, como es regla, la crisis agrícola va a reaccionar sobre la actividad industrial (...).

"La caída cíclica de los ingresos del trabajador urbano y rural, acentuada por ser una caída de larga duración, hace que la crisis de 1789 sea una de las más terribles del antiguo régimen..." [69]

Esta conclusión es la síntesis de los datos relativos a la variación de precios y de rentas en Francia, en víspera de la Revolución. Pero, ¿qué relación puede establecerse entre este fenómeno y los acontecimientos políticos?

[69] C. E. Labrousse, *Esquisse du mouvement des prix...*, ed. cit., páginas 640-641.

"Las dificultades que se acumulan para la monarquía, surgidas de la crisis financiera que acentúa precisamente la crisis económica, encuentran en dicho medio una gran resonancia. La revuelta parisiense se generaliza en julio y en agosto en las ciudades y en el campo. Es una insurrección del hambre. El campesino incendia los archivos locales y se niega a pagar los derechos señoriales. . . ¿Motines en los mercados y tasación del pan? Es el antagonismo existente entre el salario que disminuye hasta el mínimo y la renta territorial que se eleva al máximo. ¿Incendios de las puertas de las ciudades, de las administraciones, de las casas de campo y pillaje de los almacenes? Esa es la contradicción existente entre el salario que disminuye y el impuesto de consumo que aumenta. ¿Saqueo de los castillos? También se debe, por una parte, al antagonismo del salario que disminuye, de la renta global mixta del propietario-consumidor que desciende al mínimo, y de los derechos feudales, progresivos en este año de pobreza, sobre la tierra pobre, sobre el cultivo pobre y sobre el pobre cultivador, que entonces alcanzan su valor máximo." [70]

Este cuadro sobre las causas de la Revolución difiere del que han esbozado Mathiez y Lefebvre. Aquí la política se reduce a lo económico, y éste se inscribe en los términos de una profunda crisis. En víspera de la Revolución, los precios no cesan de aumentar; crecen los ingresos de unos mientras disminuyen los de los otros; se extiende el paro. Ya no se trata de prosperidad sino, por el contrario, de miseria para las masas populares.

Labrousse llega a esta conclusión, formulada claramente, en su obra siguiente dedicada a la crisis económica de finales

[70] *Ibid.*, pp. 641-652.

del Antiguo Régimen. En la introducción metodológica a esta obra, Labrousse escribe:

"Para algunos, la Revolución aparece como había presentido Michelet, y contrariamente a la tesis de Jaurès recogida por Mathiez, como una revolución de la miseria. Ello no quiere decir que Jaurès y Mathiez nieguen la realidad y la influencia de la miseria, sino que ésta sólo desempeñó, según ellos, un papel relativamente reducido y ocasional. Esto sería cierto si la crisis de 1789 correspondiera efectivamente a lo que aparenta ser al primer golpe de vista: una simple 'crisis de subsistencia', desencadenada en 1788 por una granizada, y a la que pondrá fin inmediatamente, o casi inmediatamente, un tiempo propicio (...). Así, la miseria se convierte en una especie de incidente meteorológico. Las pérdidas económicas de 1788-1790 desafortunadamente son de otra clase. Afectan a toda la economía francesa (...). Y representan la oportunidad para la Revolución: la crisis cíclica revolucionaria, sin ninguna duda, y también la regresión prerrevolucionaria, con mayores dudas, aunque en mayor grado de lo que Jaurès y Mathiez han imaginado. Ambas han actuado profundamente sobre los acontecimientos de 1789 y de 1790 (...). En este sentido, ellas son causas." [71]

Labrousse no niega que en el siglo XVIII haya existido una rápida expansión de la economía francesa en el contexto del alza de precios de los productos agrícolas, aunque precisa que esto sólo ocurrió hasta 1778. En este año se nota una caída de los precios de los productos agrícolas que engendra una crisis cíclica. El crecimiento demográfico agrava las dificultades del mercado de trabajo y el paro se acentúa. Después llegan las calamidades de 1788. A la crisis cíclica de los años

[71] C. E. Labrousse, *La crise de l'économie française...*, ed. cit., página XLII.

1778-1787 se añade una regresión debida al concurso de diversas circunstancias: en 1786 el tratado comercial con Inglaterra, las calamidades naturales y, sobre todo, la bancarrota financiera del Estado a causa de los cuantiosos gastos de la guerra de América. La crisis financiera es una causa directa que la regresión económica agrava, ya que se hace imposible poner remedio al mal. Según Labrousse, en definitiva, la miseria de las masas populares es el origen de la explosión revolucionaria. Como hemos visto antes, Labrousse se alinea decididamente junto a Michelet y Taine contra sus oponentes, pero simultáneamente formula reservas que precisan más sus puntos de vista y proyectan más claridad sobre el mismo problema.

¿Anemia económica en el siglo XVIII?, se preguntarán algunos. La prosperidad de la época es artículo de fe. Quizás el autor se opondrá. ¿No es cierto que hace diez años escribió, y recientemente afirmó, que reinaba un flujo de prosperidad en todo el siglo XVIII y a principios del siglo siguiente? Indudablemente, pero este flujo sube muy irregularmente (...). Tras un reflujo cíclico normal —que, repitamos, no nos interesa aquí— hacia 1778 se inicia un reflujo anormal, con dimensiones intercíclicas, que acaba hacia 1787. Entonces se vuelve a iniciar el movimiento de fondo, y persiste, a pesar de las crisis de muy distinto carácter, hasta los postreros años del siglo, alcanzando a la época consular e imperial durante la cual apresura de nuevo el ritmo." [72]

Otra reserva, con la que Labrousse concluye sus reflexiones metodológicas, es aún más significativa:

"Los acontecimientos revolucionarios, las grandes instituciones revolucionarias, nacen, pues, en gran parte, del

[72] *Ibid.*, p. XXIII.

retroceso del beneficio y del salario, del malestar del industrial, del artesano, del colono, del propietario explotador y de la miseria del obrero, del asalariado. Una coyuntura desfavorable reune en una oposición común a la burguesía y al proletariado. En este sentido, *la Revolución aparece mucho más de lo que creen Jaurès y Mathiez, como una revolución de la miseria.* Aunque también se dice que la última parte del siglo XVIII no lo explica todo y que los últimos años, años de contracción intercíclica o de crisis, no fueron los únicos que influyeron sobre las instituciones. Las dificultades económicas del reinado de Luis XVI, tan sufridas por los contemporáneos, adquieren dimensiones episódicas entre la Regencia y la República. *En el fondo el siglo XVIII permanece como un gran siglo de expansión económica, de alza de los ingrésos capitalistas, de avance de la riqueza burguesa y del poder burgués. En este sentido, prepara la revolución, una revolución de la prosperidad.* Y se sospecha que un largo periodo de progreso tuvo más influencia sobre esta revolución que un periodo de retroceso, relativamente grave, más cercano de los acontecimientos y, por consiguiente, más dinámico." [73]

De acuerdo con los textos de Labrousse que acabamos de citar, descubrimos cómo dos tesis que a primera vista son contradictorias (solamente en cierto sentido, ya que para que sean realmente contradictorias, deberíamos estipular que la causa de los acontecimientos que definimos era "única", "exclusiva") pueden, por el contrario, ser consideradas como complementarias: la expansión económica caracteriza ciertamente al siglo XVIII en su conjunto, pero el periodo que precede directamente a la Revolución está marcado por una crisis y, por consiguiente, por la miseria. En definitiva, es

[73] *Ibid.*, p. XLVIII (cursivas de A. S.).

lógico dar la razón a quienes ven la causa de la Revolución en el desarrollo económico y en el fortalecimiento de la posición de clase de la burguesía, al igual que a quienes consideran la miseria como el impulso inmediato de la explosión revolucionaria. Evidentemente todo depende del modo como unos y otros formulan y desarrollan sus tesis respectivas. En nuestro caso concreto, sin embargo, la verdad histórica es mucho más compleja que una simple reducción de las causas de la Revolución a la miseria o a la prosperidad. Por tanto, no debemos sorprendernos si el conocimiento de dichas causas todavía es un proceso inacabado; un proceso en el curso del cual, a través del enfrentamiento entre puntos de vista distintos y opuestos, la verdad histórica progresivamente se hace más compleja y más precisa, a partir de verdades parciales y, por consiguiente, relativas.

No nos proponemos establecer quién tiene razón en esta discusión o en qué medida y en qué sentido puede darse razón a uno más que otro. Este propósito solamente incumbe a los historiadores. Lo que sometemos a nuestro estudio y reflexión sólo es el hecho de la diversidad, y de la variabilidad, es decir, de la incompatibilidad de los puntos de vista de los historiadores que potencialmente disponen de las mismas fuentes y subjetivamente aspiran a la verdad, nada más que a la verdad, e incluso creen haberla descubierto realmente. De este modo, a causa del objetivo establecido, limitamos nuestro papel a seleccionar algunos autores y a permitirles que ellos mismos presenten sus puntos de vista.

Dejando aparte las obras escritas durante las primeras décadas del siglo XIX, ya que en esta época es difícil encontrar trabajos sobre la Revolución Francesa que correspondan a las reglas y a los métodos actuales de historia, vamos a recapitular

los puntos de vista de los principales historiadores que hemos citado.

"El mal reside en que de arriba a abajo [la sociedad francesa], está organizada para producir cada vez menos y pagar cada vez más (...).

"En la época de Luis XIV los impuestos indirectos pesan ya de tal modo que en Mantes, Etampes y otras ciudades, se arrancan todas las viñas.

"El campesino ya no tiene muebles para embargar, el fisco requisa el ganado a falta de otros bienes y lo extermina poco a poco. Ya no hay estiércol. El cultivo de cereales, que estuvo muy extendido en campos inmensos en el siglo XVII, queda restringido en el XVIII..."

*Jules Michelet*

"A medida que se van operando estos cambios en la mente de los gobernantes y de los gobernados, se desarrolla con una rapidez sin precedentes la prosperidad pública. Todos los signos así lo revelan: la población aumenta y las riquezas se acrecientan con mayor rapidez aún. La guerra de América no disminuye esta expansión; el Estado se llena de deudas, pero los particulares continúan enriqueciéndose; se hacen más industriosos, más emprendedores y más inventivos.

"(...) Si se presta atención a las diferencias que presentan los tiempos, se descubrirá que, en ninguna de las épocas posteriores a la Revolución, la prosperidad pública creció con tanta rapidez como en los veinte años que la precedieron."

*Alexis de Tocqueville*

"Repasad las correspondencias administrativas de los treinta años que precedieron a la Revolución: cien indicios revelan

un malestar excesivo que no llega a transformarse en cólera. Es evidente que para el hombre del pueblo, campesino, artesano u obrero, que subsiste gracias al trabajo de sus brazos, la vida es precaria; apenas tiene lo suficiente para no morir de hambre, y en ocasiones incluso este poco le llega a faltar."

*Hippolyte Taine*

"El señor Taine ni siquiera llega a sospechar el inmenso desarrollo del interés que impuso a la burguesía su papel revolucionario y le dio energía para desempeñarlo.

"(...) Este presunto hombre 'realista' se limitó a leer los libros filosóficos. No vio ni la misma vida; ignoró el inmenso esfuerzo de producción, de trabajo, de ahorro y de progreso industrial y comercial que convirtió a la burguesía en una potencia de primer orden y la forzó a asumir la dirección de una sociedad en la que sus intereses ocupaban un lugar tan preeminente y arriesgaban tanto."

*Jean Jaurès*

"La Revolución estallará, no en un país exhausto, sino, por el contrario, en un país floreciente. La miseria que, a veces, ocasiona motines, no puede provocar las grandes convulsiones sociales. Estas nacen siempre del desequilibrio de las clases.

"La burguesía poseía ciertamente la mayor parte de la riqueza francesa. Progresaba incesantemente, mientras que las clases privilegiadas se iban arruinando. Su mismo crecimiento le hacía experimentar más agudamente las inferioridades legales a que permanecía condenada."

*Albert Mathiez*

"Los acontecimientos revolucionarios, las grandes instituciones revolucionarias, nacen, pues, en gran parte de la regresión que experimenta el beneficio y el salario, del malestar del industrial, del artesano, del colono, del propietario explotador y de la miseria del obrero, del asalariado. Una coyuntura desfavorable reunió en una oposición común a la burguesía y al proletariado. En este sentido, la Revolución se manifiesta, mucho más de lo que piensan Jaurès y Mathiez, como una revolución de la miseria."

*C. E. Labrousse*

La comparación de los puntos de vista citados, suficientemente elocuentes para que no precise de comentarios, sugiere en principio una interrogación que constituirá el objeto central de nuestro estudio: ¿es posible la verdad objetiva en la ciencia de la historia?

Evidentemente, esta cuestión aparentemente simple encubre toda una serie de nuevas preguntas. ¿A qué se debe que los puntos de vista de los historiadores difieran entre sí hasta tal punto, incluso en los problemas concretos? ¿Significa quizá que los historiadores, al perseguir objetivos extracientíficos, falsean la verdad intencionadamente? Si esto no es así, ¿qué significan entonces el conocimiento objetivo y la verdad objetiva en la ciencia de la historia? ¿Cómo se consiguen? ¿Por qué distintos historiadores, que parten de fuentes idénticas, trazan descripciones tan diferentes, e incluso contradictorias, del proceso histórico? ¿Estas descripciones distintas constituyen otras tantas verdades objetivas diferentes?

Estas son algunas de las cuestiones que van a servirnos de puntos de partida para los análisis que desarrollaremos en la presente obra.

# 2. *PRIMERA PARTE*
# PRESUPUESTOS METODOLÓGICOS

# *Capítulo I.*
# LA RELACIÓN COGNOSCITIVA. EL PROCESO DE CONOCIMIENTO. LA VERDAD.

*"...Si se expulsa del espíritu a la gran filosofía por la puerta principal, entonces se introducen ostensiblemente por la puerta trasera los estrechos y localistas prejuicios de clase, que extienden su dominio, quizá semiconscientemente, en la mente del historiador."*

CHARLES A. BEARD. *(Written History as an Act of Faith.)*

Según los antiguos, la filosofía tiene su origen en el asombro *(thaûmasein)* que experimenta el hombre frente a los misterios del mundo. La historia, considerada bajo este aspecto (en el sentido de *historia rerum gestarum*, y no de *res gestae)*,

constituye una fuente fecunda del pensamiento filosófico, que, por más que pretendan los historiadores de orientación positivista, se asocia estrechamente con la filosofía.

Para comprobarlo basta citar el ejemplo de las distintas visiones que los historiadores ofrecen de un solo y único acontecimiento, según pertenezcan a épocas o generaciones diferentes, o, si son contemporáneos, según los distintos sistemas de valores en que se fundan y que son la expresión de los intereses de clases opuestas, de concepciones del mundo divergentes, etc. Hemos iniciado nuestros análisis con una presentación de esta clase de situaciones. Pero se trataba únicamente de ilustrar un problema mucho más amplio y profundo, que, de hecho, afecta a la ciencia de la historia en su conjunto y, literalmente, a todas las obras de alguna importancia en este ámbito. Y, desde ahora solamente nos referiremos a la historia estrictamente científica, practicada al nivel de la más elevada competencia profesional alcanzada en una época dada, y de ningún modo a la historia escrita con fines propagandísticos.

Y, de inmediato, impresiona este "asombro" que fecunda el pensamiento filosófico, ya que en seguida se plantean cuestiones que sólo se pueden resolver a condición de realizar una reflexión metateórica, una reflexión filosófica.

Pero si los historiadores, a pesar de los métodos y de las técnicas de investigación perfeccionadas, no sólo juzgan e interpretan idénticas cuestiones y acontecimientos en términos diferentes, sino que también seleccionan, perciben y presentan de modo distinto los hechos, ¿puede afirmarse que estos historiadores ejercen simplemente una propaganda artera en vez de practicar la ciencia?

Pero si no es así, si se admite la honestidad subjetiva de los científicos y de sus esfuerzos intelectuales, ¿es lícito que Clío ocupe un asiento entre las musas de la ciencia? La his-

toria ¿no debería situarse entre las artes y dejar de aplicarle criterios científicos?

Y si, al final del largo debate emprendido sobre este tema, nos viéramos inclinados a unirnos a los historiadores profesionales que se indignan solidariamente contra tales "insinuaciones artísticas" y defienden el carácter científico de la historia, ¿es ésta capaz de formular y trasmitir la verdad objetiva sobre el objeto estudiado? ¿Cómo es posible responder afirmativamente cuando se comprueban innegables diferencias entre las visiones propuestas por los historiadores de idénticos acontecimientos, cuando debemos rendirnos ante la evidencia de que casi cada generación tiene que reescribir la historia?

Por otra parte, si actualmente el elemento subjetivo en el conocimiento histórico es tan evidente que sólo pueden negarlo los guardianes del museo positivista, mientras los historiadores que han alcanzado el nivel de la ciencia moderna lo reconocen, ¿no invalida esto el postulado de la objetividad del conocimiento científico y, por consiguiente, del carácter científico de la historia?

Estas cuestiones y el "asombro" teórico que provocan nos han arrojado directamente en brazos de la filosofía, a pesar de las objeciones y de las promesas que siguen prodigando los historiadores positivistas, aún hoy numerosos, sobre "la inocencia filosófica" de la ciencia de la historia.

Engels, en su época, había advertido a los representantes de las ciencias naturales que cualquier intento de negar el papel de la filosofía en estas ciencias o incluso el empeño en eliminarla de este ámbito de la investigación, como quería el positivismo, las hará caer en la peor de las filosofías: una amalgama de migajas de saber escolar con las opiniones en curso y a la moda sobre el tema en dicha época. Es efectivamente imposible eliminar la filosofía de estas ciencias: si se la

echa por la puerta, vuelve a entrar por la ventana. *A fortiori* y por las más diversas razones, este toque de alerta es igualmente válido para los historiadores.

Los filósofos que practican la reflexión metateórica en la ciencia de la historia, se quejan generalmente de que en su ámbito se hace poco caso a la filosofía. Y estas quejas son muy comprensibles por su parte, sobre todo desde un punto de vista psicológico. En cambio, es más raro, mucho más raro, que la filosofía sea objeto de preocupación por parte de los historiadores profesionales. Por ello se hacen más dignas de aprecio declaraciones como las que formula E. H. Carr, eminente historiador inglés y teórico de la historia:

"La concepción liberal de la historia del siglo XIX tenía una estrecha afinidad con la doctrina económica del *laissez-faire,* producto también de una visión del mundo serena y confiada. Que cada cual se preocupe de su propio interés y una mano invisible velará por la armonía universal. Los acontecimientos de la historia demostraban por sí mismos la existencia del hecho supremo de un progreso benéfico, y al parecer infinito, hacia algo de orden más elevado. Era aquélla la edad de la inocencia, y los historiadores paseaban por el Jardín del Edén sin un retazo de filosofía con que cubrirse, desnudos y sin avergonzarse, ante el dios de la historia. Desde entonces, hemos conocido el Pecado y hemos experimentado en nosotros la Caída; y los historiadores que en la actualidad pretenden dispensarse de una filosofía de la historia apenas consiguen, vanamente y sin naturalidad, como miembros de una colonia nudista, recrear el Jardín del Edén en sus jardincillos de suburbio." [1]

[1] E. H. Carr, *What is History?*, Londres, 1962, Mac Millan p. 14 (edición española: *¿Qué es la historia?*, Seix Barral, Barcelona, 1967, página 27).

H. J. Marrou, historiador y teórico de la cultura francesa, expresa lo mismo en otros términos mucho más críticos:

"Es preciso acabar con estos viejos reflejos e interrumpir el adormecimiento en que el positivismo ha mantenido durante mucho tiempo a los historiadores, al igual que a sus colegas de las ciencias 'exactas'. Nuestro oficio es duro, agobiante bajo el peso de las servidumbres técnicas; a la larga tiende a desarrollar en el práctico una mentalidad de insecto especializado. En vez de ayudarle a reaccionar contra esta deformación profesional, el positivismo le daba al científico una buena conciencia ('sólo soy un historiador, de ningún modo un filósofo...') (...) Hemos de denunciar airados esta manera de ver las cosas que constituye uno de los mayores peligros que pesan sobre el futuro de nuestra civilización occidental, amenazada de hundirse en una atroz barbarie técnica.

"Parodiando la máxima platónica, nosotros escribimos en el frontón de nuestros Propileos: 'Que nadie entre aquí, si no es filósofo', si antes no ha reflexionado sobre la naturaleza de la historia y la condición del historiador: la salud de una disciplina científica exige al científico cierta inquietud metodológica, la preocupación por tomar conciencia del mecanismo de su comportamiento, y cierto esfuerzo reflexivo sobre los problemas concernientes a la 'teoría del conocimiento' que su comportamiento plantea." [2]

Pero indudablemente es Charles A. Beard, historiador y teórico americano, formado en la escuela del presentismo, quien formula esta idea del modo más claro. Las palabras que recoge de Benedetto Croce coinciden con la advertencia de Engels dirigida a los especialistas en ciencias naturales.

[2] H. J. Marrou, *De la connaissance historique,* París, 1959, ed. Du Seuil, pp. 10-11.

"Cualquier elección y cualquiera disposición de hechos pertenecientes a un gran sector de la historia, historia local o mundial, historia de una raza o de una clase, se halla controlada inexorablemente por un sistema de referencia en la mente de quien selecciona o recopila esos hechos. Este sistema de referencia contiene todo lo que se juzga necesario, posible y deseable. Puede ser amplio, fundarse en las informaciones de un conocimiento profundo y estar ilustrado por una dilatada experiencia; aunque también puede ser restringido, estar mal informado y mal ilustrado. Puede consistir en una amplia concepción de la historia o en una simple compilación de puntos de vista confusos. Pero en todo caso está inexorablemente arraigado en la mente. Repitamos de acuerdo con Croce: *si se expulsa del espíritu a la gran filosofía por la puerta principal, entonces se introducen ostensiblemente por la puerta trasera los estrechos y localistas prejuicios de clase, que extienden su dominio, quizá semiconscientemente, en la mente del historiador.*" [3]

Estos ejemplos, sacados de la literatura histórica no marxista (la literatura marxista, fundada en el materialismo histórico, presenta un panorama diferente) bastan para ilustrar la tesis que nos interesa. Como ya hemos dicho, los filósofos que practican la reflexión teórica sobre la ciencia de la historia se pronuncian evidentemente más a menudo sobre esta cuestión. Sin embargo, por las razones ya indicadas, sus opiniones son menos representativas, aunque no por ello menos interesantes. Me limitaré a citar solamente una, de Ernest Nagel, que nos lleva directamente al auténtico tema

[3] Ch. A. Beard, "Written History as an Act of Faith", in *The American Historical Review,* 1934, vol. XXXIX, p. 227 (cursivas de A. S.).

de nuestras reflexiones en este libro: la objetividad del conocimiento histórico.

"Los historiadores profesionales, al igual que los restantes intelectuales, raras veces son conscientes de los conceptos que organizan los materiales de que se sirven en su disciplina o de los principios según los cuales los valoran. Los historiadores han escrito mucho a propósito de las técnicas especializadas de su oficio y de los problemas generales que se plantean en relación con la crítica interior o exterior de los documentos y testimonios del pasado. No obstante, cuestiones tan amplias como la estructura de la explicación histórica, el fundamento de esta explicación y, en particular, la lógica de los nexos causales en las investigaciones históricas han sido objeto de serias discusiones principalmente por parte de los filósofos profesionales o de los investigadores capaces de pensar filosóficamente en las restantes disciplinas de las ciencias sociales. Cuando los historiadores se pronuncian sobre problemas de esta clase —en ocasiones a menudo de un modo solemne— repiten habitualmente las ideas filosóficas que les han sido inculcadas al azar de sus estudios o de sus lecturas, pero casi nunca sometidas a una crítica rigurosa a la luz de su propia práctica profesional. En todo caso esta hipótesis permite explicar el escepticismo radical, o el 'relativismo', profesado por numerosos historiadores contemporáneos en cuanto a las posibilidades de un conocimiento objetivo en su disciplina; por otra parte, en sus análisis históricos concretos, no aplican lo que profesan." [4]

En resumen, la situación se presenta como sigue: la problemática teórica y metodológica, que debe distinguirse de las

[4] E. Nagel, *Relativism and Some Problems of Working Historians*, en S. Hook, *Philosophy and History*, New York, U. P., 1963, p. 76.

técnicas de investigación, en el ámbito de la ciencia de la historia, ha preocupado principalmente a los filósofos y muy raramente a los historiadores; estos últimos cuando tienen una filiación positivista, ignoran deliberamente esa problemática. A consecuencia de ello, y a pesar de las opiniones y de los deseos de numerosos historiadores, el trabajo de los filósofos en esta esfera gana considerablemente en importancia y en responsabilidad. En efecto, si no se puede excluir la filosofía de la ciencia de la historia, y si, por el contrario, "la teoría precede a la historia",[5] como dice Raymond Aron, con quien yo estoy de acuerdo en este punto a condición de admitir una interpretación muy definida de su tesis, y si los historiadores se nutren de las migajas de las teorías filosóficas en circulación, la principal responsabilidad por la confusión teórica que reina entre los historiadores, sobre todo cuando se trata de problemas que se encuentran en el límite de la historia y de la filosofía, hay que imputársela a la filosofía. El ejemplo quizá más clásico es el problema de la objetividad del conocimiento y de la verdad en la ciencia de la historia, problema filosófico por excelencia que la teoría del conocimiento tradicional ha contribuido a oscurecer. Es indispensable una reflexión filosófica consciente y crítica para desembrollar y esclarecer la problemática teórica y metodológica particularmente complicada en la ciencia de la historia. Por consiguiente, nosotros empezaremos por esta reflexión.

[5] R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire,* Gallimard, París, 1948, p. 93.

## *I. Los tres modelos del proceso de conocimiento*

El que los historiadores, al igual que los representantes de otras ciencias, tengan o no conciencia de ello, o el que reconozcan o no la función de la filosofía en su disciplina y en sus puntos de vista sobre el proceso del conocimiento y, por consiguiente, sobre el problema de la verdad, tiene su origen en la filosofía. Más aún: ellos están influidos por las ideas filosóficas más difundidas y la responsabilidad de ello incumbe en primer lugar a la filosofía.

Actualmente, el análisis filosófico del proceso de conocimiento y de sus productos, que constituye la sustancia de lo que se denomina la teoría del conocimiento, posee una literatura tan abundante (en filosofía no se produce una "selección natural" de lo que se escribe a causa de su envejecimiento) que toda una vida no bastaría a un individuo para leerla toda y profundizar en ella. Por otra parte, puede suponerse razonablemente que diversas ideas calificadas de "nuevas" ya han sido expresadas, en forma más o menos desarrollada, en esta literatura. En tales circunstancias puede procederse de dos maneras: o procura uno sumergirse en este mar de erudición y se expone su saber ante un extenso público, contribuyendo así al decoro del científico aunque sin aportar nada al problema, a excepción quizá de la pesadez de la exposición y del aburrimiento; o se ignoran las normas del ceremonial científico y se formula de modo sencillo y directo todo cuanto tiene que decirse sobre dicho tema. Evidentemente, en este último caso, existe el riesgo de perder no sólo las ventajas del decoro tan importante todavía en ciertos medios, sino también la posibilidad de satisfacer las deudas de gratitud científica contraídas con todos aquellos a quienes se les debe alguna aportación intelectual, lo que es más lamen-

table. Puesto que yo opto intencionadamente por la segunda actitud, empezaré declarando que los elementos de cuanto tengo que decir sobre el proceso de conocimiento y sus productos, y que considero como un prólogo indispensable a mis exposiciones, han sido dados a conocer reiteradamente y han sido analizados bajo diversos aspectos en la literatura sobre dicho tema. Debido a esta notoriedad, es inútil sobrecargar esta exposición haciendo gala de erudición y llenándola de citas. La única originalidad que puede pretender el autor reside en la manera con que disponga en un conjunto los elementos conocidos y el uso que haga de este conjunto en sus razonamientos.

Empecemos, pues, por la tradicional tríada que aparece en cada análisis del proceso de conocimiento (con la evidente reserva de una terminología diferenciada): sujeto cognoscente, objeto de conocimiento y conocimiento como producto del proceso cognoscitivo. Aquí, deliberadamente, hacemos abstracción del aspecto psicológico del problema y, en consecuencia, no nos ocuparemos del acto de conocer, concentrándonos solamente en la problemática gnoseológica.

Por simple pedantería, agreguemos que cada uno de los términos mencionados ("sujeto", "objeto" y "conocimiento") representa por sí solo un contenido y una problemática filosófica extremadamente complicada que no desarrollaremos a causa del contexto de nuestros análisis. Nos bastará admitir algunas significaciones intuitivas de estos términos suponiendo que son conocidas. Después por razones fundamentales y no semánticas nos referiremos sólo a uno de ellos, al "sujeto cognoscente". *Hic et nunc,* nos interesamos en la tríada del proceso cognoscitivo solamente desde el punto de vista de la tipología de las relaciones que intervienen entre sus elementos. Por consiguiente, distingo tres modelos fundamentales del pro-

ceso de conocimiento (teóricamente, como se verá más adelante, teniendo en cuenta las combinaciones posibles entre sus elementos constitutivos, existen más de tres).

Si, por proceso de conocimiento, entendemos una interacción específica entre el sujeto cognoscente y el objeto de conocimiento, que tiene como resultado los productos mentales que denominamos conocimiento, la interpretación de esta relación sólo es concebible en el cuadro de algunos modelos teóricos. Esta tipología no es, de ningún modo, especulativa, puesto que cada uno de los modelos ha encontrado su ilustración concreta en corrientes filosóficas históricamente existentes.

Nuestro primer modelo tiene tras sí la concepción mecanicista de la teoría del reflejo. De acuerdo con esta concepción, el objeto de conocimiento actúa sobre el aparato perceptivo del sujeto que es un agente pasivo, contemplativo y receptivo; el producto de este proceso (el conocimiento) es un reflejo o copia del objeto, reflejo cuya génesis está en relación con la acción mecánica del objeto sobre el sujeto. A eso se debe que califiquemos de mecanicista este modelo.

Como ya hemos dicho, este modelo está efectivamente representado en la historia del pensamiento filosófico y, a partir de la filosofía, irradia a todos los restantes dominios del pensamiento. En cierto sentido es ya clásico tanto por la frecuencia con que surge como por su dilatada historia: se remonta por lo menos a la teoría democritiana de los *eidola* y subsiste hasta el moderno sensualismo y el empirismo trascendente. También es clásico por el hecho de que está asociado históricamente a la llamada definición clásica de la verdad, que proporciona el fundamento teórico necesario de la tesis según la cual un juicio es verdadero cuando lo que enuncia concuerda con su objeto. Sin la teoría del reflejo, cuya interpretación no debe

ser necesariamente mecanicista y simplificada, sería imposible defender de manera consecuente la definición clásica de la verdad.

El primer modelo supone, pues, que el sujeto es un agente pasivo, contemplativo y receptivo, cuyo papel en la relación cognoscitiva es registrar los estímulos procedentes del exterior, a modo de espejo en el caso de las percepciones visuales. Las diferencias entre las imágenes de la realidad percibidas por distintos sujetos cognoscentes se reducen a las diferencias individuales o genéricas del aparato perceptivo. Popper denomina gráficamente a esta teoría del proceso cognoscitivo la "teoría de la conciencia-recipiente" *(eine Kübeltheorie des Bewusstseins)*.[6] Históricamente se relaciona con las distintas corrientes del pensamiento materialista, ya que presupone necesariamente el reconocimiento de la realidad del objeto de conocimiento y la interpretación sensualista y empírica de la relación cognoscitiva. Si bien la concepción materialista del mundo ayuda por una parte a los teóricos del conocimiento a captar mejor y a comprender el elemento objetivo de la relación cognoscitiva, por la otra oscurece (sin impedirla en caso alguno) la aprehensión del agente subjetivo, ya que acentúa precisamente el elemento objetivo. Marx no hacía más que comprobar un hecho notorio al escribir en sus *Tesis sobre Feuerbach (I)*, que todo el materialismo pasado captaba la realidad bajo la forma de objeto, y no como actividad humana, mientras que el aspecto activo era desarrollado por el idealismo, aunque de modo imperfecto por abstracto.

Si en el primer modelo, pasivo y contemplativo, predomina el objeto en la relación sujeto-objeto, en el segundo modelo, idealista y activista, se produce todo lo contrario: el predo-

[6] K. R. Popper, *Die Offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Berna, 1958, t. II, p. 262.

minio, o la exclusividad, vuelve al sujeto cognoscente que percibe el objeto de conocimiento como su producción. Este modelo se ha concretado en diversas filosofías idealistas subjetivas y, en estado puro, en el solipsismo.

Marx veía la superioridad del idealismo sobre el materialismo premarxista en el hecho de que desarrollaba el lado activo en la filosofía y, por consiguiente, en la teoría del conocimiento. Este hecho se hace evidente sobre todo en nuestro segundo modelo de la relación cognoscitiva: la atención se concentra en el sujeto al que se atribuye incluso el papel de creador de la realidad. Ciertamente en este modelo, en contradicción con la experiencia sensible del hombre, desaparece el objeto de conocimiento, pero el papel del sujeto se destaca más. Ello confirma una vez más la tesis psicológica que pretende que el fundamento teórico del que se parte para proceder a las observaciones y análisis determina la fijación de la atención en tal o cual aspecto de la realidad.

Un excelente análisis de esta fijación en el sujeto y, por consiguiente, en el factor subjetivo del proceso de conocimiento (lo que caracteriza al segundo modelo) se encuentra en las reflexiones epistemológicas de K. Mannheim. Bajo una clara influencia de Marx y del marxismo, Mannheim subraya el papel de los dos factores en este fenómeno: la conmoción del orden social tradicional y de la visión del mundo que le acompaña, así como la impugnación del principio de autoridad al que se opone el individuo humano y sus experiencias, a finales de la Edad Media y a comienzos de los tiempos modernos.[7] Sin embargo, todo depende de los términos en que se conciba e interprete este individuo.[8]

[7] K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Francfort, 1952, p. 13 y ss. (*Ideología y Utopía*, Ed. Aguilar, Madrid, 1966, pp. 61 y ss.).
[8] *Ibid.*, p. 26 y ss. (ed. esp. cit., p. 76 y ss.).

Con la problemática del individuo humano, que trataremos a continuación, penetramos en el ámbito del tercer modelo que, al principio de la preponderancia de uno de los elementos de la relación cognoscitiva —del objeto (en el primer modelo) o el sujeto (en el segundo modelo)— opone el principio de su interacción. Aquí, de modo contrario al modelo mecanicista del conocimiento para el que el sujeto es un instrumento que registra pasivamente el objeto, se atribuye un papel activo al sujeto que a su vez está sometido a condicionamientos diversos, en particular a determinismos sociales, que introducen en el conocimiento una visión de la realidad trasmitida socialmente. Este tercer modelo también es lo opuesto al modelo mecanicista, pero al revés del idealismo subjetivo que escamotea en forma mística el objeto de conocimiento, sólo deja en el campo de batalla el sujeto cognoscente y sus productos mentales. Como contrapartida propone, en el marco de una teoría modificada del reflejo, una relación cognoscitiva en la cual el sujeto y el objeto mantienen su existencia objetiva y real, a la vez que actúan el uno sobre el otro. Esta interacción se produce en el marco de la práctica social del sujeto que percibe al objeto en y por su actividad. Este modelo del proceso de conocimiento, a favor del cual me pronuncio, se concreta en la teoría del reflejo correctamente interpretada que desarrolla la filosofía marxista.

Es evidente que la elección de uno de estos tres modelos implica importantes consecuencias para el conjunto de nuestra actitud científica y en particular para nuestra concepción de la verdad. Hasta aquí, sólo hemos construido una tipología enumerativa. Ahora debemos fundamentar la elección llevada a cabo y desarrollar, por consiguiente, las categorías que entran en juego. Sin embargo, antes de llevar adelante nuestra exposición positiva, deslindemos el terreno explicando, aunque

sea con brevedad, por qué hemos limitado nuestro horizonte a ciertos modelos, rechazando los restantes *a limine*.

En primer lugar, ¿son posibles y existen otros modelos de relación cognoscitiva? La respuesta es evidentemente afirmativa. A modo de ejemplo, podemos citar las distintas variantes del modelo dualista, en especial el modelo fundado en la concepción formulada por Leibniz de la armonía preestablecida, en la concepción del ocasionalismo, etc. ¿Por qué no hemos prestado atención a estos modelos? Por la simple razón de su carácter anticientífico, es decir místico, que les quita todo valor heurístico, a la vez que toda capacidad de afectar las mentes de los investigadores contemporáneos.

En consecuencia, podemos volver a nuestro auténtico problema con el análisis y desarrollo del modelo elegido de la teoría del reflejo interpretado en un sentido activista.

En este modelo la relación cognoscitiva también sigue siendo una relación entre el sujeto y el objeto. Por otra parte esto es la evidencia misma: desprovista de uno de sus términos, la relación cesa de inmediato de existir. Para el materialista (y la elección del modelo del proceso de conocimiento va ligada indisolublemente a la visión del mundo en cuyo contexto y sobre la base de la cual se realiza esta elección), es indudable que el objeto de conocimiento, fuente exterior de las percepciones sensibles del sujeto cognoscente, existe objetivamente; es decir fuera e independientemente de cualquier espíritu cognoscente. Solamente pueden negar la tesis ontológica sobre el modo de existencia del objeto de conocimiento quienes se han perdido en el callejón sin salida de la especulación filosófica, aunque contradicen por otra parte necesariamente con su práctica cotidiana sus puntos de vista teóricos. No obstante, aun insistiendo en el objeto y sus implicaciones (con este único fin, he repetido algunas tesis en realidad

triviales desde el punto de vista del materialismo), el partidario del tercer modelo ve en el sujeto al término principal de la relación cognoscitiva. Este hecho está en relación estrecha con la introducción del factor antropológico en la teoría del conocimiento, que es precisamente el aspecto del problema que debemos desarrollar.

La concepción del individuo debe anteponerse, puesto que constituye (y se revela) el problema no sólo de cualquier filosofía del hombre considerada en sí misma, sino también de cualquier análisis en el que el hombre, como individuo concreto, activo, desempeñe un papel importante.

Cuando hablamos de la relación cognoscitiva como relación entre el sujeto cognoscente y el objeto de conocimiento, es evidente que nuestras intenciones dependen en gran medida (o en su totalidad) del sentido que atribuyamos a la expresión "sujeto cognoscente". Dos son las concepciones que aquí se enfrentan: una individualista y subjetivista, y otra, social y objetivista.

En la época moderna, la primera concepción se inscribe por su génesis en la convulsión que sufre el antiguo orden económico-social y que, en la transición de una formación a otra, conduce a la disgregación de las relaciones existentes entre el individuo y la sociedad y, por consiguiente, en el nivel de la conciencia, a la incomprensión del papel de la sociedad en el condicionamiento del individuo. A este fenómeno especialmente se refiere Karl Mannheim, autor ya mencionado, que acusa de modo manifiesto la influencia de Marx no sólo en la cuestión del condicionamiento social de las opiniones y de las actitudes humanas, sino también de modo principal (aún cuando la literatura sobre el tema en general no lo señale) en su concepción del hombre como individuo social. Así, según Mannheim, nada hay de fortuito en el hecho de que haya

surgido una nueva concepción del individuo humano, en la que éste se capte en relación con sus determinaciones sociales, cuando se han hecho sensibles los efectos sociales del orden social individualista, que limita con la anarquía.[9]

De acuerdo con la concepción individualista y subjetivista, el individuo está aislado de la sociedad y se halla sustraído a su acción; en otras palabra, es captado prescindiendo de la cultura y, por consiguiente, reducido a su existencia biológica que de modo natural determina sus caracteres y propiedades. A pesar, pues, de las apariencias, esta concepción no eleva el papel del individuo, del sujeto, en el proceso del conocimiento; sino que por el contrario lo rebaja. Solamente una concepción de esta clase puede conducir a la construcción del modelo mecanicista, pasivo y contemplativo, de la relación cognoscitiva. El individuo humano se halla determinado biológicamente e introduce esta determinación en el proceso de conocimiento por el cauce de su aparato perceptivo, el cual

9 "La ficción del individuo aislado y auto-suficiente sirve de base, en diversas formas, a la epistemología individualista y a la psicología genética (...). Estas dos teorías han crecido sobre el suelo de un individualismo teórico exagerado (tal como se encuentra en la época del Renacimiento y del individualismo liberal) que solamente podría haberse producido en una situación social en que la conexión original entre el individuo y el grupo había sido perdida de vista. Con frecuencia, en situaciones sociales semejantes, el observador olvida el papel de la sociedad en la formación del individuo, hasta el punto que deriva la mayoría de sus rasgos, que evidentemente son sólo posibles como resultado de una vida común y de la interacción entre individuos (...). No es un simple accidente el que el punto de vista sociológico aparezca al lado de los otros sólo en fecha relativamente tardía. Ni es un azar que la perspectiva que reconcilia las esferas social y la cognoscitiva aparezca en un tiempo en que el mayor esfuerzo de la humanidad consiste, una vez más, en el intento de contrarrestar la tendencia de una sociedad individualista carente de dirección, que se está deslizando hacia la anarquía, recurriendo a un tipo de orden social más orgánico." K. Mannheim. *Ideologie und Utopie*, ed. cit., pp. 26-30 (ed. esp. cit., pp. 76-81).

no hace más que registrar y transformar los impulsos procedentes del mundo exterior.

El error reside, en primer lugar, en esta singular construcción del individuo, y después en la concepción del conocimiento como contemplación y no como actividad. Así, estas falsas premisas no sólo determinan la construcción del modelo de la relación cognoscitiva, sino que también prejuzgan la solución del problema en cuestión, a saber: ¿cómo se opera el proceso de conocimiento en tanto que relación entre el sujeto y el objeto?

Estas dos premisas falsas frecuentemente han sido objeto de las críticas procedentes de las más diversas posiciones. No obstante, es Marx quien ha dado en el blanco con prioridad en el tiempo y superioridad por el modo sistemático y consecuente con que aborda el problema y fundamenta una nueva concepción. A título de fuente de información sobre las ideas de Marx en estas cuestiones, elijo preferentemente las *Tesis sobre Feuerbach,* aún cuando estos temas están más desarrollados en *La Ideología Alemana* y en otras obras suyas. Hago esta elección porque considero que este texto genial, escrito además por su autor (que apenas tenía 27 años) en la forma sucinta de tesis destinadas al análisis crítico de la filosofía de Feuerbach, esboza a grandes rasgos una nueva filosofía revolucionaria. Teniendo en cuenta especialmente su carácter conciso, para comprender y apreciar las *Tesis,* debe tenerse un profundo conocimiento de la filosofía en general y de la filosofía de Marx en particular. No son pues de lectura fácil, lo que de ningún modo disminuye su gran valor, como sabe perfectamente hoy día cualquier filósofo profesional que podría señalar, a modo de ejemplo, la interpretación y la significación del *Tractatus logico-philosophicus* de L. Wittgenstein.

En su Tesis VI, Marx formula ideas revolucionarias sobre

la concepción del individuo en la medida en que constituyen una crítica profunda de la antropología filosófica de L. Feuerbach, representativa de la época, y en que ponen al mismo tiempo los fundamentos de una nueva antropología que hasta nuestros días ha conservado todo su valor y su actualidad, y esto no sólo en el marco de la filosofía marxista. Yo he tomado estas ideas como fundamento y punto de partida de mi concepción del individuo; concepción que considero como marxista tanto por su génesis, puesto que emana directamente de las ideas expuestas *expressis verbis* por el propio Marx como por su concordancia con las restantes tesis de la concepción marxista del mundo. Las ideas a que me refiero son las siguientes:

El hombre es en su realidad el conjunto de las relaciones sociales; si se prescinde de este componente social del individuo, solamente subsisten entre los hombres los lazos que origina la naturaleza, lo cual es falso.

Tal es precisamente la cuestión que se plantea: ¿el individuo es sólo un ejemplar de su especie biológica, ligado a sus semejantes de un modo puramente natural, biológico? A esta cuestión la ciencia contemporánea responde negativamente: ciertamente el individuo es un ser biológico como ejemplar de la especie *homo sapiens,* pero esto no es suficiente para caracterizarlo, puesto, que, además de los determinismos biológicos, sufre los determinismos sociales y por esto precisamente es un ser social. Marx formula esta verdad de modo muy elocuente cuando dice que el hombre "es el conjunto de las relaciones sociales".

No pretendo de ninguna manera subestimar el condicionamiento natural, biológico, del individuo humano y de su personalidad, o sea del conjunto de ideas, actitudes y disposiciones psíquicas inherentes al individuo real. El hombre

participa del mundo animal, tanto por su aspecto genético como por su aspecto actual. Por tanto, sería falso negar lo que Feuerbach, por ejemplo, afirmaba ya en su antropología, es decir que el hombre como parte de la naturaleza está sometido a sus leyes generales. Este error sería tanto más inadmisible cuanto que nuestros conocimientos actuales son incomparablemente más amplios sobre los determinismos biológicos o bioquímicos del individuo; hoy, por ejemplo, se está delimitando cada vez más el problema del código genético gracias a la explicación del papel desempeñado por los ácidos ribonucleicos (ADN y ARN) en el mecanismo de la herencia y nos aproximamos peligrosamente al momento en que una intervención bioquímica permita una ingerencia en el ámbito de la personalidad humana. Digo "peligrosamente", porque si se consiguiera descifrar el misterio del código genético hasta el punto de poderse intervenir prácticamente en su estructura, el hombre dispondría en las relaciones interindividuales de un poder en cierto sentido superior, por sus efectos tanto negativos como positivos, al poder adquirido con el desciframiento del misterio de la energía atómica. En todo caso, ningún investigador serio de los problemas del hombre puede considerar despreciable su aspecto biológico; muy al contrario.

Pero esto no disminuye en absoluto el valor que se deba atribuir a los condicionamientos sociales del hombre. Aún cuando se comprendan en sus justas proporciones las determinaciones naturales del hombre, cualesquiera que sean nuestros conocimientos al respecto, seguirá siendo igualmente cierto que el hombre, de una manera que lo diferencia cualitativamente del resto del mundo animal, es un ser apto para el proceso de aculturación y es el producto de la evolución de la naturaleza y del desarrollo de la sociedad. Más todavía: si se le aísla de su contexto cultural, se hace imposible com-

prender al hombre incluso bajo el único aspecto de sus determinaciones naturales, puesto que éstas son el resultado de una evolución sobre la cual también ejerce su acción el factor social. Y volviendo a nuestro ejemplo anterior, el día en que, después de haber descubierto las leyes estructurales del código genético, la humanidad se fije como objetivo profundizar también en sus leyes dinámicas, el factor social y cultural intervendrá una vez más en el ámbito de la naturaleza.

Solamente a condición de tener presentes todos estos aspectos del problema es posible comprender al "hombre" no como un ser abstracto, es decir como un simple ejemplar de su especie biológica, sino como un individuo concreto, o sea teniendo en cuenta su especificidad histórica, social e individual.[10] Sólo el individuo concreto, captado tanto en su condicionamiento biológico como en su condicionamiento social, es el sujeto concreto de la relación cognoscitiva. Con esto se hace evidente que esa relación no es ni puede ser pasiva; que su sujeto siempre es activo, y que introduce, y necesariamente debe introducir, algo de sí mismo en el conocimiento y que, por consiguiente, siempre es en una acepción determinada de estos términos, un proceso subjetivo-objetivo.

¿Qué es, en efecto, el sujeto en la relación cognoscitiva? Ciertamente no se puede reducir al simple aparato perceptivo biológicamente determinado que se limita a registrar los estímulos externos, aun cuando el sujeto deba poseer necesariamente tal aparato. Lo decisivo es precisamente lo que diferencia al hombre del animal y se manifiesta en su aculturación, en el hecho de que es, a la vez, *producto* y *productor* de la

[10] Ya he tratado más extensamente estos problemas en mi obra *Le marxisme et l'individu* (capítulo: "La conception marxiste de l'individu), Armand Colin, París, 1968, pp. 61-116. (Ed. esp. *Marxismo e individuo humano*, Ed. Grijalbo, México, 1967.)

cultura. No vamos a establecer aquí lo que permite y condiciona la capacidad de aculturación del hombre. Aceptando este proceso dado, nos interesan por el contrario sus efectos en el proceso del conocimiento.

El hecho de que el hombre, el sujeto, sea "el conjunto de sus relaciones sociales", entraña diversas consecuencias también sensibles en el ámbito del conocimiento. En primer lugar, la articulación dada del mundo, o sea la manera de percibirlo, de distinguir en él elementos determinados, la dinámica de las percepciones, etc., está relacionada con el lenguaje y con el aparato conceptual que recibimos de la sociedad, por medio de la educación considerada como la trasmisión de la experiencia social acumulada en la filogénesis.[11] En segundo lugar, nuestros juicios están socialmente condicionados por los sistemas de valores que aceptamos y que poseen todos ellos un carácter de clase; hecho que el marxismo, seguido por la sociología del conocimiento, ha puesto particularmente de relieve. Sin poder detenernos en todos los factores biológicos y sociales que, en la ontogénesis del individuo, forman su psiquismo, su conciencia y su subsconciente, tales son las principales determinaciones sociales del sujeto cognoscente y de su comportamiento; determinaciones que significan otras tantas direcciones en la investigación cuyos resultados obligan a rechazar definitivamente el modelo pasivo, mecanicista, de la relación cognoscitiva. El sujeto cognoscente no es un espejo, ni un aparato que registre pasivamente las sensaciones originadas por el medio ambiente. Por el contrario, es precisamente el agente que dirige este aparato, que lo orienta y regula, y transforma después los datos que éste le proporciona. Alguien ha escrito

[11] Cf. A. Schaff, *Langage et connaissance,* París, 1969, Anthropos (capítulos: "Langage et pensée", "Langage et réalité"). Ed. esp. *Lenguaje y conocimiento,* Ed. Grijalbo, México, 1967.

muy oportunamente que quienes comparan el conocimiento a la acción de fotografiar la realidad olvidan, entre otras cosas, que la máquina fotográfica registra lo que el ojo y la mano del fotógrafo han enfocado, y a esto se debe que una fotografía no sea nunca idéntica a otra.

El sujeto cognoscente "fotografía" la realidad con ayuda de un mecanismo específico producido socialmente que dirige "el objetivo" de la máquina. Además, "transforma" las informaciones obtenidas según el complicado código de las determinaciones sociales que penetran en su psiquismo por mediación del lenguaje en que piensa, por mediación de su situación de clase y de los intereses de grupo que se relacionan con ella, por mediación de sus motivaciones conscientes y subconscientes y sobre todo por mediación de su práctica social sin la cual el conocimiento sería una ficción especulativa.

En este preciso momento de nuestros análisis, surge a plena luz la segunda idea revolucionaria del marxismo en la cuestión del conocimiento y del sujeto cognoscente. Esta idea concierne a la categoría de la praxis en el conocimiento humano.

En las *Tesis* citadas anteriormente, Marx escribe:

"La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluido el de Feuerbach) reside en que sólo capta la cosa *(Gegenstand)*, la realidad, lo sensible, bajo la forma del *objeto (Objekt)* o de la *contemplación (Anschauung)*, no como *actividad humana sensorial*, como *práctica;* no de un modo subjetivo..." (Tesis I).

"Feuerbach no se da por satisfecho con el *pensamiento abstracto* y recurre a la *contemplación (Anschauung);* pero no concibe lo sensorial como actividad sensorial humana *práctica*" (Tesis V).

Aquí aislamos un fragmento de la rica problemática de la

*praxis* en Marx tal como está planteada en sus *Tesis sobre Feuerbach,* fragmento que en nuestra perspectiva tiene un valor decisivo. Se trata del papel de la práctica en el proceso de conocimiento, de la importancia de esta categoría en la concepción del sujeto cognoscente.

Hasta aquí hemos intentado establecer el papel activo del sujeto en el conocimiento, refiriéndonos a las determinaciones sociales del sujeto considerado como "conjunto de las relaciones sociales". Nuestra intención era demostrar que el objeto no es un aparato registrador pasivo, sino que por lo contrario introduce en el conocimiento un factor subjetivo, ligado a su condicionamiento social. Esta aportación del sujeto explica las diferencias existentes, no sólo en la valoración e interpretación de los hechos, sino también en la percepción (la articulación) y descripción de la realidad; diferencias que caracterizan el conocimiento de sujetos pertenecientes a distintas épocas históricas, o, si son contemporáneos, a distintos medios (étnicos, sociales, etc.). Sin embargo, el carácter activo por excelencia del sujeto cognoscente está en relación con el hecho, olvidado en la mayor parte de los análisis abstractos, de que el conocimiento equivale a una actividad. Esto es lo que Marx quería decir cuando reprochaba a Feuerbach que no captara el conocimiento del mundo sensible como una actividad práctica, o sea como una actividad que transforma la realidad aprehendida; es significativo que Marx definiera este conocimiento como una actividad "sensorial humana práctica" (Tesis V). Esta concepción del conocimiento funda el reproche que Marx dirige a todo el materialismo pasado que no capta la realidad, el objeto como actividad concreta humana y como práctica y, por consiguiente, no la aprehende a partir del papel *activo* del sujeto y, en este sentido, de modo subjetivo.

Ambos elementos, la definición del individuo humano

como ser *social* y la concepción del conocimiento como actividad concreta, en cuanto práctica, son necesarias para descifrar y comprender el tercer modelo de la relación cognoscitiva; modelo ligado íntimamente a la teoría del reflejo interpretada en términos activistas, única interpretación coherente con el sistema de la filosofía marxista.

La teoría del reflejo puede ser interpretada de dos maneras: en el espíritu del modelo mecanicista de la relación cognoscitiva (el primero de nuestra tipología), es decir considerando al conocimiento como un proceso pasivo y contemplativo; o en el espíritu del modelo objetivo-activista (tercer modelo), es decir considerando al conocimiento como una actividad concreta práctica.

A pesar de las diferencias existentes entre estos dos modelos de la relación cognoscitiva, ambos se insertan en el marco de la teoría del reflejo ampliamente entendida y, evidentemente interpretada en cada ocasión en otros términos. Contienen efectivamente elementos comunes que presuponen conjuntamente una concepción del conocimiento opuesta a la implicada por el segundo modelo, idealista y activista, y, por tanto, autorizan el empleo de la denominación común de "teoría del reflejo". ¿Cuáles son estos elementos?

Uno y otro modelos reconocen la existencia objetiva del objeto de conocimiento, es decir al margen e independientemente de cualquier conciencia cognoscente. Esta posición es materialista por lo que se refiere a la ontología y realista desde el punto de vista gnoseológico, lo que opone claramente la teoría del reflejo, en sus distintas versiones, a cualquier concepción subjetivista e idealista del proceso de conocimiento.

Los adeptos de esta posición admiten también que el objeto de conocimiento es la fuente exterior de las percepciones sensibles sin las cuales el proceso de conocimiento sería imposible.

Esta tesis es la consecuencia del realismo en gnoseología y del materialismo en ontología.

Admiten asimismo que el proceso de conocimiento constituye una relación particular entre el sujeto y el objeto que existen objetivamente, una relación, por tanto, que es subjetivo-objetiva.

Finalmente consideran que el objeto es cognoscible y, por consiguiente, contrariamente a todo agnosticismo, que la "cosa en sí" se convierte en el proceso de conocimiento en una "cosa para nosotros".

Aunque nos limitemos a estos cuatro puntos, podemos captar toda la importancia de los elementos comunes a las distintas versiones de la teoría del reflejo, que, a pesar de sus diferencias internas, se contrapone solidariamente al idealismo y al agnosticismo. En particular, los puntos tres y cuatro explican por qué el término "reflejo" ha dado nombre a una teoría que ha nacido históricamente en oposición al agnosticismo, sobre todo el kantiano, y al idealismo.

Estas bases comunes no excluyen las diferencias en la interpretación de la teoría del reflejo; diferencias que existen realmente en las versiones conocidas de dicha teoría. ¿En qué consisten esas diferencias?

La primera concierne a la concepción del sujeto cognoscente que, si bien es considerado como un ser objetivo por todos los representantes de la teoría del reflejo, posee un carácter pasivo y receptivo para unos y un carácter activo para los otros.

Asimismo, si los unos sólo conciben al sujeto cognoscente desde una perspectiva individualista, los otros lo ven desde una perspectiva social, como el producto de las determinaciones sociales.

Después, si bien las distintas versiones de la teoría del

reflejo reconocen que el conocimiento es un proceso subjetivo-objetivo, cada una de ellas puede interpretar de modo distinto la objetividad del proceso; esta interpretación está estrechamente relacionada no sólo con la concepción del sujeto, sino también con la del conocimiento mismo, considerado como un proceso contemplativo y pasivo para los unos y como un proceso activo y práctico para los otros.

Finalmente, la unanimidad de todos sobre el carácter cognoscible del objeto de conocimiento no impide en absoluto concebir el conocimiento bien como acto único, bien como un proceso infinito. También pueden darse concepciones distintas sobre los productos mentales del proceso cognoscitivo, considerados literalmente por unos como si fueran copias, reproducciones y, por tanto, imágenes fieles (según el realismo ingenuo: el objeto es tal como aparece en el conocimiento sensorial y las propiedades sensibles residen en los objetos) y concebidos por los otros como representaciones mentales de la realidad (según el realismo crítico: la imagen de la realidad en la mente no es arbitraria, ya que es la representación de esta realidad y esto se debe a que ella permite una acción efectiva, pero no es su copia perfecta, lo que por otra parte explica por qué el conocimiento es un proceso).

Hemos dicho anteriormente que la versión activista de la teoría del reflejo, correspondiente al tercer modelo de la relación cognoscitiva, es la única coherente con el sistema de la filosofía marxista en su conjunto. Yo entiendo esta afirmación de dos maneras: primero, en un sentido directo, es decir en el sentido de que sólo esta concepción puede ser integrada en el sistema con las restantes tesis fundamentales de la filosofía marxista sin contradecir ninguna de ellas; segundo, en el sentido de que esta concepción puede ser reconstituida a partir de las tesis respectivas de Marx, Engels y Lenin. Dado que

el estudio de la teoría marxista del reflejo rebasa el marco de nuestras preocupaciones y posibilidades actuales, y como, por otra parte, algunos de sus elementos nos serán útiles a continuación, intentaré presentar algunos de sus puntos. Quiero precisar en esta ocasión que la literatura marxista también proporciona ejemplos de simplificación en el espíritu del modelo mecanicista de la relación cognoscitiva. Para un análisis más conciso de este problema realizado a partir de las posiciones que personalmente defiendo, debo remitir al lector a mis obras anteriores.[12]

Tres elementos constitutivos de la filosofía marxista van en el sentido del modelo activista de la relación cognoscitiva y contra el modelo mecanicista.

El primero es la tesis de Marx sobre el individuo como "conjunto de las relaciones sociales".

El segundo es la concepción marxista del conocimiento como actividad práctica, o como actividad sensible y concreta.

El tercero es la concepción del conocimiento verdadero como un proceso infinito, que tiende a la verdad absoluta con la acumulación de verdades relativas.

Si se quieren respetar estas tesis de la filosofía marxista, cada una de las cuales desempeña un papel fundamental en el sistema de dicha filosofía, se debe aceptar, por consiguiente, el modelo objetivo-activista de la relación cognoscitiva que forma con ellas un todo orgánico.

¿Cómo se plantea actualmente el problema de la objetividad del conocimiento?

[12] Cf. A. Schaff, *Niektore zagadnienia marksistowkiej teorii prawdy* ("Algunos problemas de la teoría marxista de la sociedad"), Varsovia, 1959, pp. 47-65. A. Schaff, *Lenguaje y conocimiento,* ed. cit. (Capítulo: "Lenguaje y realidad", y el V ensayo sobre la objetividad del conocimiento a la luz de la sociología del conocimiento y del análisis del lenguaje.)

En primer lugar definamos lo que entendemos por el adjetivo "objetivo" que empleamos para calificar con más precisión el término "conocimiento".

Basta consultar cualquier diccionario filosófico para ver hasta qué punto este término es equívoco y con cuántas acepciones distintas, e incluso contradictorias, ha sido empleado por diferentes autores en diversas épocas. La solución que se impone en esta clase de situaciones es proponer una definición proyectiva que, por una parte respete dentro de lo posible el sentido establecido del término sin excluir demasiado las intuiciones corrientes en la literatura sobre el tema, y que por otra precise bajo su propia responsabilidad la significación de los términos empleados. De acuerdo con estos imperativos, distingo tres acepciones del término "objetivo" que utilizaremos a continuación.

Primero, es "objetivo" lo que procede del objeto. En este sentido, se entiende por "objetivo" el conocimiento que refleja (en una acepción determinada del verbo "reflejar") en la conciencia cognoscente el objeto que existe fuera e independirectamente de ésta (de modo opuesto al conocimiento "subjetivo" que crea su objeto).

Segundo, es "objetivo" lo que es válido para todos y no sólo para tal o cual individuo. Por consiguiente, es "objetivo" el conocimiento que tiene una validez universal y no sólo individual (de modo opuesto al conocimiento "subjetivo" en sentido individual).

Tercero, es "objetivo" lo que está exento de emotividad y, por consiguiente, de parcialidad (de modo opuesto a lo "subjetivo" en el sentido de "coloreado emotivamente" y "parcial").

Tras haber intentado precisar el sentido de los términos "objetivo" y "subjetivo" en relación al conocimiento exami-

nemos cómo se presenta el postulado de la objetividad del conocimiento en el contexto de los distintos modelos de la relación cognoscitiva en general y del modelo objetivo-activista en particular.

En el marco de cada una de las versiones de la teoría del reflejo (sean los del primero y tercer modelo) puede presentarse la cuestión de la objetividad del conocimiento en el primer sentido del término "objetivo" definido antes.

Pero este sentido es el más trivial. Lo que aquí nos interesa principalmente es la "objetividad" en el segundo y tercer sentidos del término, bien entendido que sólo consideraremos conocimiento científico el practicado de manera competente y con la intención de descubrir la verdad objetiva.

¿Se puede afirmar la objetividad del conocimiento, queriendo decir con ello que posee una validez no sólo individual sino también universal, que es emotivamente incoloro e imparcial, cuando se admite al mismo tiempo que el sujeto cognoscente, como producto de las relaciones sociales, desempeña un papel activo en el proceso de conocimiento e introduce siempre en éste algo que procede específicamente de él, es decir un elemento subjetivo?

Sí y no. Todo depende del grado de precisión con que empleemos la expresión "conocimiento objetivo": sí, si no lo empleamos en un sentido absoluto; no, si lo concebimos en categorías absolutas.

Empecemos por la objetividad entendida como la ausencia de parcialidad y de coloración emotiva. Si el papel activo del sujeto no se ha invalidado por tal o cual presupuesto, es evidente que el conocimiento no es emotivamente incoloro, totalmente imparcial. ¿En este caso qué significa, pues, la "objetividad"? Equivale al postulado de eliminar al máximo el elemento emotivo y la parcialidad que deforman el cono-

cimiento verdadero, es decir los elimina en el proceso cognoscitivo. La "objetividad", en esta acepción, siempre está afectada por la subjetividad y nunca puede ser absoluta; es humana y, por tanto, relativa (*este* conocimiento es más objetivo que *este otro*). Siempre constituye un proceso, un devenir.

Si se admite que el sujeto es activo en el proceso de conocimiento y, por tanto, que introduce necesariamente un factor subjetivo, es evidente que la "objetividad", en el sentido de validez no individual sino universal del conocimiento, no puede significar que esta validez es idéntica para todos; que todas las diferencias entre los sujetos cognoscentes desaparecen y sólo queda la verdad absoluta. Una vez más, se trata de cierta tendencia, de cierto proceso, y no de un estado inmutable. La "objetividad" en esta acepción también es una propiedad relativa (*tal* conocimiento es más aceptado universalmente que aquel otro, lo que no coincide con el criterio de su verdad) y no absoluta.

Así, dado el papel activo del sujeto cognoscente en el proceso cognoscitivo y conforme al segundo y tercer sentidos definidos antes, la "objetividad" sólo es una propiedad relativa del conocimiento: por una parte, sólo puede afirmarse al comparar los productos de los diversos procesos cognoscitivos; por otra parte, el conocimiento siempre es un proceso, un devenir, y no un dato fijo y definitivo.

El conocimiento científico y sus productos siempre son, por consiguiente, objetivo-subjetivos: objetivos con respecto al objeto a que se refieren y del cual son el "reflejo" específico, y por su validez universal relativa y por la eliminación relativa de su coloración emotiva; subjetivos, en un sentido más general, debido al papel activo del sujeto cognoscente.

Hemos establecido ya que el factor subjetivo siempre se da en el conocimiento, razón por la cual cabe preguntarse por

su relación con el factor objetivo-social. Puesto que ya he tratado este problema en otra obra,[13] aquí me limitaré a resumir las ideas principales.

En los términos más generales, entendemos por factor subjetivo lo que el sujeto cognoscente introduce en el proceso de conocimiento. Nuestra concepción difiere del sentido dado tradicionalmente a la expresión "factor subjetivo". Efectivamente, no concebimos este factor como un elemento cognoscitivo independiente del objeto, puesto que esta clase de subjetivismo solamente constituye en nuestro criterio, una mera ficción especulativa. No lo reducimos tampoco a las opiniones individuales, que se oponen a las que tienen una validez universal, puesto que, a excepción de la mentira consciente practicada con fines propagandísticos, la frontera entre estas opiniones es muy fluida. Lo que nos interesa, por el contrario, es el papel activo del sujeto en el proceso de conocimiento, su influjo sobre dicho proceso y sus productos por medio de los factores que determinan el psiquismo y las actitudes del sujeto. Estos factores son sobre todo: la estructura del aparato perceptivo del sujeto; el lenguaje en que éste piensa y que le dota de un aparato conceptual que determina una articulación y una percepción dadas de la realidad; los intereses de clase y de grupo que codeterminan la elección que efectúa el individuo de su sistema de valores, etc.

Lo que nosotros denominamos aquí "factor subjetivo", puesto que es, metafóricamente hablando, la emanación del sujeto en el proceso de conocimiento, no posee un carácter individual y subjetivo como se admitía en general en los análisis tradicionales, sino que, por el contrario, tiene un carácter objetivo y social. Todas las mediaciones concretas

[13] La ya citada, *Lenguaje y conocimiento.*

del "factor subjetivo" enumeradas anteriormente tienen, en efecto, una génesis y una naturaleza sociales. La cuestión es clara por lo que se refiere al lenguaje que la sociedad nos trasmite por medio de la educación. También lo es respecto a las determinaciones sociales (étnicas, de clase, de grupo) del psiquismo y de las actitudes del sujeto, sobre todo en el ámbito de los sistemas de valores y de juicios; determinaciones que constituyen el objeto de las investigaciones de la antropología cultural, de la sociología del conocimiento, etc. Pero la cuestión ya no es tan evidente cuando nos referimos a la estructura del aparato perceptivo que indiscutiblemente ejerce una enorme influencia sobre el proceso de conocimiento, en su conjunto (a pesar de que las funciones del pensamiento no se agotan en la función de la percepción sensorial) y es muy individual; no obstante, incluso esta estructura desde la perspectiva de su génesis y de su evolución, también lleva el estigma de la sociedad humana y posee, pues, un carácter objetivo-social.

Entonces, ¿por qué calificamos nuestro factor de "subjetivo"? Porque está unido orgánicamente al sujeto cognoscente, considerado como "el conjunto de relaciones sociales". Cierto es que nuestro "factor subjetivo" concebido en estos términos es objetivo-social, y no idealista subjetivo. Pero esto es un problema de concepción e interpretación.

Nuestros análisis sobre los modelos de la relación cognoscitiva nos llevan directamente a los problemas de la verdad y del conocimiento verdadero.

## *II. La verdad como proceso*

El problema de la objetividad de la verdad histórica, que es el que nos interesa, nos obliga a considerar en nuestros

desarrollos epistemológicos preliminares no sólo el modelo de la relación cognoscitiva, sino también la verdad. Ahora bien, nos ocuparemos de ella en el contexto del conocimiento histórico, aunque constituye un problema típicamente filosófico. De nuevo se nos hace evidente la precariedad de las razones de la aversión de los historiadores contra la filosofía; la situación de hecho demuestra que la historia, al igual que las otras ciencias, plantea problemas que son por excelencia filosóficos y que no pueden resolverse honestamente sin recurrir al patrimonio de la filosofía. Es imposible eliminar de nuestro lenguaje términos tales como "verdad"; no obstante, basta una breve reflexión sobre este problema para rendirse a la evidencia de que se trata de un problema filosófico. Evidentemente puede también resolverse por sus propios medios, sin recurrir a la filosofía como disciplina científica, pero entonces lo que se hace es sólo reemplazar la filosofía, sin que nada cambie del carácter del problema y, además, puesto que se ignora el trabajo realizado en un ámbito concreto, existe el riesgo de redescubrir América o, lo que es más grave aún, decir tonterías.

Al analizar el problema de la verdad, introduciremos algunas definiciones y precisaremos nuestros puntos de vista de modo que se hagan evidentes las posiciones desde las cuales abordamos este problema. Con este fin, recordaré brevemente cuestiones que ya he desarrollado en otra obra mía,[14] pero en términos nuevos que están en relación directa con el problema de la verdad absoluta y relativa y con el de la verdad total y parcial.

Empecemos con una aclaración: por "verdad" entenderemos en nuestro texto "juicio verdadero" o "proposición verdadera". Renunciamos a una discusión sobre la verdad

[14] *Ibid.*

de las normas y de los juicios de valor y sobre otros tipos de enunciados que no son proposiciones predicativas, y limitaremos claramente la extensión semántica del término "verdad".

En cuanto a la expresión "juicio verdadero", adoptamos la definición clásica de la verdad: un juicio es verdadero cuando de él se puede decir que lo que enuncia existe en la realidad tal como lo enuncia. Fácilmente se ve que la teoría clásica de la verdad hace juego con la teoría del reflejo, o en todo caso que ambas teorías están unidas estrechamente: si se acepta la posición de la teoría clásica de la verdad, no se puede rechazar la teoría del reflejo y viceversa. Más aún: ambas posiciones se complementan y teóricamente se implican una a otra.

La definición clásica de la verdad es una de las numerosas definiciones formuladas al respecto. Aún cuando remite al sentido común, muchos pensadores la conservan generalmente en su repertorio, pero prefieren esta o aquella definición especialmente por las dificultades que contiene. Tenemos para empezar su dificultad para explicar qué se entiende por "realidad" y por relación entre el juicio y su objeto (para unos adecuación, y para otros correspondencia, reflejo, conformidad, semejanza, reproducción, etc.), no obstante que esta relación es característica de la "verdad"; todo ello es problemático y da pie a encarnizadas discusiones entre las diversas escuelas filosóficas. Así pues, no sólo por razones doctrinales, aunque también ellas tienen algo que decir, sino también con el fin de evitar algunas dificultades teóricas, se han llevado a cabo distintos intentos para definir la verdad en términos más simples y fáciles de comprender: por ejemplo, como consentimiento universal, coherencia con el sistema, utilidad práctica, economía del pensamiento, etc., es decir de acuerdo con tal o cual criterio aceptado. Sin embargo, no se puede admitir

ninguna de estas definiciones sin rechazar también la teoría del reflejo y todas sus implicaciones filosóficas. Por otra parte, es fácil comprobar que ninguno de estos criterios mencionados (consentimiento universal, coherencia, etc.) garantiza la verdad del conocimiento, es decir no fundamenta la certeza de que lo que enunciamos, en virtud de estos criterios, es conforme a lo que es.

Por consiguiente, si en una ciencia cualquiera, en particular en la ciencia de la historia, afirmamos que nuestro juicio es verdadero, queremos decir que estamos convencidos (basándonos en pruebas científicas) de que nuestro juicio concuerda con su objeto real. Tal es la posición de la definición clásica de la verdad que cada uno de nosotros acepta casi intuitivamente en sus actividades. Por tanto, rechazamos las pretensiones de las restantes definiciones de la verdad, sin privarnos por ello de utilizar, en nuestra búsqueda de la verdad, los criterios que proponen. El consentimiento universal, la coherencia con el sistema, la utilidad práctica, etc. tienen cierta significación en nuestros análisis y constituyen los argumentos que incitan a una reflexión suplementaria sobre las diferentes proposiciones. Pero sólo incluiremos dichos criterios en este sentido.

Pero en esta perspectiva ¿cómo se presenta el problema de la objetividad de la verdad?

Si nos atenemos a su definición clásica, calificar con mayor aproximación la verdad como verdad objetiva es un pleonasmo. Puesto que no puede existir otra verdad que la verdad objetiva, en el sentido de verdad de un juicio sobre la realidad objetiva, al igual que en el sentido de que la relación cognoscitiva es objetiva en la acepción antes citada (primer y tercer modelos de esa relación), lo contrario de la verdad objetiva sería la verdad subjetiva. Ahora bien, de acuerdo con la

definición clásica de la verdad, se da una *contradictio in adiecto* entre el sustantivo "verdad" y el adjetivo "subjetivo"; considerada como lo contrario de la "verdad objetiva", la verdad subjetiva equivale a falso. De ello resulta que toda verdad es objetiva y que, por tanto, es inútil añadir el adjetivo "objetiva". Sin embargo, aunque entrañe un pleonasmo, la expresión "verdad objetiva" puede conservar su valor para subrayar la objetividad de la relación cognoscitiva, tanto más cuanto que ya ha sido tradicionalmente empleada.

Por el contrario, es mucho más complicado discernir las verdades absolutas y las relativas, y en consecuencia, delimitar las consecuencias que de ello se desprenden para la comprensión del proceso de conocimiento.

El viejo litigio entre los partidarios de la verdad absoluta y de la verdad relativa afecta a dos objetos distintos, aunque ligados entre sí. El primero consiste en saber si un juicio dado (una proposición) es verdadero o falso independientemente (según los "absolutistas") o en dependencia (según los "relativistas") de las circunstancias, o sea de la persona que lo formula, del tiempo y del lugar en que es formulado. El segundo objeto se refiere al carácter total (según los primeros) o parcial (según los segundos) de las verdades adquiridas.

En el caso del primer objeto del litigio (propio del relativismo tradicional), el partidario de la teoría del reflejo no ve inconveniente alguno en rechazar el punto de vista de los relativistas que se inserta en una clara perspectiva subjetivista, y en dar la razón a los "absolutistas".[15] ¿Qué argumentos

[15] Uno de los más eminentes representantes de sus puntos de vista fue Kazimierz Twardowski. Cf. K. Twardowski, *O tak zwanych prawdach wzglednych*, en *Rozprawy i artykuly filozoficzne* ("A propósito de las verdades llamadas relativas", en *Estudios y artículos filosóficos)*. Lvov, 1927.

oponen estos últimos a los relativistas que afirman que un juicio dado es verdadero o falso en función de la persona, del tiempo y del lugar? Les responden con toda razón que sus argumentos se fundan en los malentendidos que se originan por el uso de términos equívocos (tales como: "yo", "ahora" y "aquí") y a las proposiciones elípticas, o sea a los enunciados en los que no se precisa la persona, el lugar y el tiempo de la acción (por ejemplo: "las aceitunas son muy buenas", "hoy llueve", "aquí hace calor"). La apariencia de que la verdad del enunciado varía con el objeto, el lugar y el tiempo, es resultado de un malentendido, puesto que se trata de proposiciones indeterminadas (elípticas) por los términos empleados. Basta remediar esta indeterminación para que desaparezcan los malentendidos. Si se desarrollan las construcciones elípticas determinando el sujeto, el tiempo y el lugar ("yo encuentro estas aceitunas muy buenas" en vez de "las aceitunas son muy buenas"; "hoy, tal día, a tal hora, en tal sitio llueve" en vez de "hoy llueve"; "aquí, en tal sitio y en tal momento, tengo calor" en vez de "hace calor aquí") las proposiciones que se obtienen son verdaderas o falsas independientemente de la persona que las enuncia y del lugar y el instante en que son formuladas.

En cuanto al segundo objeto del litigio entre los "absolutistas" y los "relativistas", adeptos respectivamente de la verdad total y de la verdad parcial, la definición clásica de la verdad y la teoría del reflejo, que son las posiciones de que partimos, nos aconsejan situarnos al lado de los relativistas con tanta firmeza como antes, al pronunciarnos contra su concepción de la relatividad de la verdad. Pero empecemos por desnudar el problema del ropaje verbal que motiva su ambigüedad: la controversia opone ahora a quienes consideran que sólo puede ser verdadero el conocimiento total, completo

y, por tanto, eterno e inmutable, y a quienes consideran que la verdad puede ser, con algunas excepciones, y debe ser parcial, incompleta y, por tanto, variable en la medida en que se desarrolla nuestro conocimiento del objeto dado.

Pero, en este punto, dos cuestiones atraen nuestra atención. La primera es la legitimidad del empleo de las expresiones "verdad absoluta" y "verdad relativa" para ambos objetos del litigio. Si bien el empleo de los términos "absoluto" y "relativo" está justificado cuando la verdad se pone en relación con el sujeto y las circunstancias de tiempo y de lugar, este mismo empleo remite más bien a la tradición, y no a la mejor, en el caso de la verdad considerada como total o parcial. En este último caso ¿qué demuestra la referencia a las circunstancias? Solamente el hecho de que la verdad total es inmutable, y, en consecuencia, eterna, mientras que la verdad parcial es variable, y, por tanto está ligada a un tiempo determinado. No obstante, este punto de apoyo es frágil ya que la "relatividad" aquí no significa que la verdad se refiera a un tiempo y a un lugar (en tales circunstancias este juicio es verdadero; en estas otras, es falso), sino que indica solamente que el conocimiento es acumulativo, que se desarrolla en el tiempo y que este desarrollo va acompañado de un cambio de las verdades formuladas tras este conocimiento. En consecuencia, con el fin de evitar los malentendidos verbales y los errores lógicos subsiguientes que de ello se siguen, es mejor distinguir, también desde el punto de vista terminológico, la verdad absoluta y la relativa por una parte y la verdad total y la parcial por otra.

Segundo, la palabra misma "verdad" posee en los dos casos una connotación diferente. En el primer caso, designa, de acuerdo con nuestra definición previa, todo "juicio verdadero" o toda "proposición verdadera"; en el segundo, la

empleamos como forma abreviada de la expresión "conocimiento verdadero". Si bien ambas significaciones están estrechamente ligadas, no se recubren. El conocimiento de un objeto no equivale necesariamente a un juicio único; por el contrario, al reflejar los diversos aspectos y las distintas fases del desarrollo del objeto, se compone de una serie de juicios y constituye un proceso. Un juicio evidentemente también puede cambiar, hacerse más completo, más complejo, lo que siempre está en función del desarrollo del conocimiento e influye a su vez sobre la forma de este conocimiento. Por consiguiente, un juicio también puede ser un proceso, aunque no necesariamente (esto se refiere a las verdades parciales absolutas que, por tanto, son inmutables, tales como: "dos por dos son cuatro" o "Luis XVI fue ejecutado en 1793"). El conocimiento, por el contrario, siempre es un proceso a causa de la infinitud de la realidad estudiada (en el sentido de cantidad infinita de relaciones de cada objeto con los restantes, y en el sentido del desarrollo infinito de la realidad).

Se trata, pues, no sólo de la verdad total y parcial, sino también del punto de vista de su relación con el tiempo, de la verdad que todavía podemos calificar como absoluta (inmutable) y relativa (mudadiza), teniendo en cuenta el hecho de que tras de haber limitado las ambiciones del conocimiento, se llega en algunos casos a un conocimiento exhaustivo y, por consiguiente, inmutable de un aspecto de la realidad. Esto constituye un argumento suplementario en favor de la conservación de la distinción terminológica propuesta antes.

De todo cuanto hemos dicho (y esto es, probablemente, el desarrollo más importante) se deduce que el conocimiento es un proceso y que, por consiguiente, la verdad también lo es.

Esta conclusión es sumamente importante para la elaboración de nuestra concepción de la teoría del reflejo. Por otra

parte, esta conclusión la hemos basado, en gran medida, en nuestra tesis, según la cual la teoría marxista del reflejo podía estar construida sobre el modelo objetivo-activista de la relación cognoscitiva.

El objeto del conocimiento es infinito, tanto si se trata del objeto considerado como la totalidad de la realidad o del objeto captado como un fragmento cualquiera o un aspecto de lo real. En efecto, tanto la realidad en su totalidad como cada uno de sus fragmentos son infinitos en la medida en que es infinita la cantidad de sus correlaciones y de sus mutaciones en el tiempo. El conocimiento de un objeto infinito debe ser, por tanto, también infinito; debe constituir un proceso infinito: el proceso de acumulación de las verdades parciales. En y por este proceso, enriquecemos incesantemente nuestro conocimiento tendiendo hacia el límite que es el conocimiento completo, exhaustivo, total, que, como el límite matemático, no puede ser alcanzado en un solo acto cognoscitivo, permaneciendo siempre un devenir infinito, tendiendo hacia...

Engels ha expresado muy bien esta idea, desarrollando una de las tesis fundamentales de la gnoseología marxista:

"... Si alguna vez llegara la humanidad al punto de no operar más que con verdades eternas, con resultados del pensamiento que tuvieran validez soberana y pretensión incondicionada a la verdad, habría llegado con eso al punto en el cual se habría agotado la infinitud del mundo intelectual según la realidad igual que según la posibilidad; pero con esto se habría realizado el famosísimo milagro de la infinitud finita." [16]

El conocimiento es, pues, un proceso infinito, pero un proceso que acumula las verdades parciales que la humanidad establece en las distintas etapas de su desarrollo histórico:

[16] F. Engels, *Anti-Dühring,* Ed. Sociales, París, 1963, p. 120 (Ed. esp.: Editorial Grijalbo, México, 1968, p. 76).

ampliando, limitando, superando esas verdades parciales. El conocimiento siempre se basa en ellas y las adopta como punto de partida para un nuevo desarrollo.

Lo que acabamos de afirmar sobre el conocimiento también es válido para la verdad. La "verdad" equivale, ciertamente, a un "juicio verdadero" o a una "proposición verdadera", pero también significa el "conocimiento verdadero". En este sentido, es un devenir: al acumular las verdades parciales, el conocimiento acumula el saber y en un proceso infinito tiende hacia la verdad total, exhaustiva y, en este sentido, absoluta.

La tesis sobre el conocimiento y sobre la verdad como proceso es una tesis general y por ello poco concreta. Para analizar los distintos dominios de la ciencia (o sea del conocimiento) debería procederse a una aplicación concreta de esa tesis general. Con este fin, se comprueba que es necesario establecer cuáles son las verdades parciales de que dispone una ciencia determinada y examinar cómo, a partir de ellas, progresa el proceso de acercamiento a la verdad total y, en este sentido, absoluta. La ilustración de las soluciones extremas a este respecto son las matemáticas por un lado y la ciencia de la historia por el otro.

Al estudio de este proceso en el dominio de la ciencia de la historia dedicaremos precisamente de modo especial los capítulos siguientes.

# 3. *SEGUNDA PARTE.*
# EL CONDICIONAMIENTO SOCIAL DEL CONOCIMIENTO HISTÓRICO

## *Capítulo I.*
## DOS CONCEPCIONES DE LA CIENCIA DE LA HISTORIA: EL POSITIVISMO Y EL PRESENTISMO.

*"Amigo mío, los siglos transcurridos son para nosotros un libro de siete sellos: lo que llamáis espíritu de los tiempos no es en el fondo más que el espíritu de los grandes hombres en el que los tiempos se reflejan."*

GOETHE, *Fausto.*

Ahora que vamos a abordar el meollo del problema, es decir el conocimiento histórico, empecemos por comparar las dos mayores escuelas del pensamiento en este ámbito y que, a pesar de que su origen se remonta al siglo XIX, también pertenecen a nuestra época. Una es el positivismo, que ates-

tigua que el conocimiento histórico es posible como reflejo fiel —exento de cualquier factor subjetivo— de los hechos del pasado; la otra es el presentismo, variante actualmente más en boga del relativismo subjetivista, que niega que dicho conocimiento sea posible y considera la historia como una proyección del pensamiento y de los intereses presentes sobre el pasado.

La personalidad más representativa de la tendencia positivista es, en verdad, Leopold von Ranke. Sus declaraciones, según las cuales lo que incumbe al historiador no es valorar el pasado ni instruir a sus contemporáneos, sino sólo mostrar las cosas como realmente sucedieron —*wie es eigentlich gewesen* [1]— se han convertido en el lema de unión de la escuela y todavía siguen siéndolo contra viento y marea para numerosos historiadores.

Ranke formuló su tesis-programática en los años 30 del siglo pasado. Tuvo un notable predecesor en la persona de Humboldt y destacados epígonos como Fustel de Coulanges, Acton y otros. Pero aunque no fue muy original, ha quedado como el representante radical del positivismo en historia. ¿En qué premisas se basa esta orientación?

En primer lugar, presupone que no existe interdependencia alguna entre el sujeto cognoscente, o sea el historiador, y el objeto de conocimiento, o sea la historia como *res gestae*. Este presupuesto sólo es posible a condición de que se acepte que la historia, como *res gestae,* no sólo se da objetivamente, en el

1 "Se ha otorgado a la historia la función de juzgar al pasado y de instruir a los contemporáneos para provecho de los años futuros. Esta obra no se plantea objetivos tan ambiciosos: quiere simplemente mostrar *cómo ocurrió esto realmente*". L. von Ranke, *Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1414 bis 1514, Sämtliche Werke,* Leipzig, 1885, Verlag von Duncker, dritte Auflage, t. XXIII, p. VII.

sentido ontológico, sino también en una forma acabada como estructura definida de los hechos accesibles al conocimiento.

Presupone después una relación cognoscitiva conforme al modelo mecanicista, es decir, se acepta la interpretación pasiva, contemplativa, de la teoría del reflejo.

Finalmente, da por sentado que el historiador como sujeto cognoscente, es imparcial no sólo en el sentido corriente; es decir, no sólo es capaz de superar diferentes emociones, fobias o predilecciones al presentar los acontecimientos históricos, sino también de rechazar y sobrepasar todo condicionamiento social en su percepción de esos acontecimientos.

Al concebir la finalidad de la ciencia de la historia en los términos indicados y al basarse en este repertorio de presupuestos, se construye una concepción de la historia de acuerdo con el espíritu del positivismo clásico: basta reunir una cantidad suficiente de hechos bien documentados, para que surja por sí misma la ciencia de la historia. La reflexión teórica, filosófica en particular, es inútil, e incluso perjudicial, puesto que introduce un elemento especulativo en la ciencia positiva.

Recordemos que la época en que Ranke formuló su programa de historiografía positivista estaba marcada por una rebeldía general contra la filosofía especulativa (el "fin de la filosofía" era una reivindicación que compartían, a pesar de su oposición al positivismo como escuela, pensadores como L. Feuerbach, Marx y Engels), y en particular contra la historiografía "filosófica" (especulativa) y moralizante. Desde este punto de vista, la historiografía positivista, que ejerció un dominio casi absoluto por lo menos durante las tres generaciones de historiadores que sucedieron a Ranke, constituyó un considerable progreso científico y ocasionó una auténtica revolución en este dominio de la ciencia en cuanto a sus técnicas de investigación, recopilación de fuentes y su utiliza-

ción. Pero por otra parte, debido a sus presupuestos teóricos, aceptados implícita o explícitamente, que constituían la filosofía específica de los historiadores positivistas, enemigos declarados de la filosofía, esta historiografía dio pie a una crítica que, de oposición, se convirtió finalmente en rebelión abierta contra el positivismo en la ciencia de la historia.

Por otra parte los adversarios de Ranke demostraron más tarde que su historiografía estaba en contradicción con lo que él preconizaba: en efecto este historiador reveló en su obra un compromiso social y político evidente, contrariamente a su programa de una historia escrita sin parcialidad ni pasión, *sine ira et studio.*[2] Pero esto no es lo más importante, ya que constituiría un argumento *ad hominen.* El origen de los sinsabores de la escuela de Ranke residía en sus propios presupuestos que se hicieron indefendibles ante los progresos conseguidos en la teoría del conocimiento y en la metodología de la ciencia de la historia.

Uno de los más obstinados adversarios de la escuela positivista y partidario del presentismo, el historiador norteamericano Conyers Read, expone la situación y el objeto de la controversia en los siguientes términos:

"... Los historiadores y sus críticos asisten hace mucho tiempo a la batalla que libran los que abordan el pasado como una realidad objetiva, susceptible de ser descrita como se presenta realmente si se estudia con atención y desapasionadamente, y los que aprehenden el pasado como una simple proyección de las ideas y los intereses del presente sobre los datos acumulados por la experiencia histórica. Los primeros conciben el pasado como algo acabado, completo e inmutable; los segundos lo captan como a través de un cristal coloreado,

[2] Cf. Ch. A. Beard, "That Noble Dream" in *The American Historical Review,* 1935, vol. XLI, Nº 1, pp. 74-87.

y a la vez trasparente y reflejante, de modo que no se puede distinguir claramente la luz que atraviesa el cristal de la luz reflejada." [3]

Otro representante del presentismo, Charles A. Beard, en un artículo dedicado a la lucha de tendencias contemporáneas en la historiografía, caracteriza la situación en términos similares, calificando la corriente criticada de "historicismo".

"¿Qué se ha hecho de este historicismo que permitía a los historiadores imaginarse que se puede conocer la historia tal como se ha desarrollado realmente? Esta filosofía (ya que esta corriente era una filosofía aún cuando negara a la filosofía) experimentó un fracaso que le impidió cualquier reforma. Y hoy ya no puede ser restaurada, al igual que tampoco pueden ser restauradas las ideas y los intereses de 1900. La idea de la historia como realidad plenamente reconstituida por el historiador que la observa, ha sido calificada con propiedad, de cripto-metafísica. Ha convertido a la historia en una especie de ídolo cuya forma y manifestaciones pueden descubrirse gracias a las asiduas investigaciones y a la acumulación de datos. El ídolo se ha roto y sus fieles ya no pueden pegar sus pedazos. Simultáneamente también se derrumba el principio de relatividad ilimitada, según el cual pueden existir tantos sistemas de referencia como seres humanos existen; se ha reconocido que este principio era incompatible con el saber y ha sido sustituido por el principio de la relatividad limitada que admite relativamente pocos sistemas de referencia..." [4]

La "rebelión" antipositivista atacó todas las tesis y todos

[3] C. Read, "The Social Responsibilities of the Historian", in *The American Historical Review,* 1950, vol. LV, Nº 2, p. 280.

[4] Ch. A. Beard y A. Vagts, "Currents of Thought in Historiography" in *The American Historical Review,* 1937, vol. XLII, Nº 3, página 481.

los principios fundamentales de la escuela tradicional, formulando sus contraproposiciones:

*a)* en el conocimiento histórico, el sujeto y el objeto constituyen una totalidad orgánica, actuando uno sobre el otro y viceversa;

*b)* la relación cognoscitiva nunca es pasiva, contemplativa, sino activa a causa del sujeto cognoscente;

*c)* el conocimiento y el compromiso del historiador siempre están condicionados socialmente: el historiador tiene siempre un "espíritu de partido".

Esta rebelión adquirió su forma más virulenta en el seno del presentismo, corriente que esencialmente fue una oposición al positivismo, sobre todo en Benedetto Croce, su padre espiritual. Pero antes de mostrar el desarrollo de esta corriente, a través del pragmatismo de John Dewey y las concepciones de Collingwood hasta llegar el presentismo norteamericano de los años 30 y 40, detengámonos en Hegel, inesperado precursor de esta escuela.

No se trata de convertir a Hegel en un relativista ni en un adepto de la concepción de la historia como proyección del pensamiento contemporáneo sobre la pantalla del pasado (empleando la metáfora de Carl Becker, otro presentista norteamericano). Hegel, idealista absoluto, se sitúa en el polo opuesto al presentismo. Sin embargo, en él se encuentran ideas precursoras que merecen ser destacadas tanto más cuanto que ponen en evidencia una vez más su genio y aportan además la prueba de una posible inconsecuencia por parte de un pensador de tal envergadura. Así, pues, yo quisiera presentar algunas ideas de Hegel sobre el conocimiento histórico que, por poco ortodoxas que sean respecto a su sistema, nos introducen en el meollo de la cuestión.

En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia,* Hegel condena irrevocablemente el dogma, que será tan caro a los positivistas, del conocimiento histórico como una recepción pasiva y fiel reflejo de los hechos.

"Podríamos formular, por tanto, como la primera condición, la de *recoger fielmente* lo histórico. Pero son ambiguas esas expresiones tan generales como *recoger* y *fielmente.* El historiógrafo corriente, medio, que cree y pretende conducirse receptivamente, entregándose a los meros datos, no es en realidad pasivo en su pensar. Trae consigo sus categorías y ve a través de ellas lo existente. Lo verdadero no se halla en la superficie visible. Singularmente en lo que debe ser científico, la razón no puede dormir y es menester emplear la reflexión. Quien mira racionalmente el mundo, lo ve racional. Ambas cosas se determinan mutuamente. (. . .) Pero no es pertinente desarrollar aquí los distintos modos de la reflexión, puntos de vista y juicio sobre la mera importancia e insignificancia (que son las categorías más próximas), sobre aquello a que, en el inmenso material existente, concedemos el mayor peso." [5]

Estas palabras constituyen una auténtica anticipación genial, aún cuando suenen de modo extraño en boca de un autor que, unas docenas de líneas más arriba, recomienda (completamente de acuerdo con su sistema) una fe, ". . . y el pensamiento de que el mundo de la voluntad no está entregado al acaso (. . .) la verdadera demostración se halla más bien en el conocimiento de la razón misma".[6]

Las ideas de Hegel sobre el conocimiento histórico son

[5] G. W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire,* París, 1967, Librairie Philosophique J. Vrin, p. 23. *(Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.* Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, traducción de José Gaos, 1953, pp. 22-24.)

[6] *Ibid.,* p. 23. (Ed. esp. cit., p. 21.)

comentadas de modo más claro aún en otro pasaje de sus *Lecciones:*

"Aquí lo esencial es el dato histórico, al cual el trabajador (el historiador — A. S.) aporta su espíritu que difiere del espíritu del contenido. En tal caso, son importantes sobre todo los principios que el mismo autor se impone en cuanto concierne al fondo y a los fines de las acciones y de los hechos que describe, o a la manera como quiere redactar la historia." [7]

Ahora bien, desde un punto de vista más concreto, es indiscutible que las reflexiones de Hegel más interesantes son sobre la historia pragmática que, según él, es el presente proyectado sobre el pasado. Este problema entraña dos aspectos: cómo el pasado se convierte en presente para el historiador, y cómo el presente se proyecta por consiguiente sobre la visión del pasado. Veamos cómo Hegel formula el primer aspecto:

"La pragmática es una especie de historia reflexiva. Cuando prestamos nuestra atención al pasado y nos ocupamos de aquel tiempo lejano, para el espíritu se abre un presente que extrae de su propia actividad como recompensa a su esfuerzo... Las reflexiones pragmáticas, por abstractas que sean, se convierten de este modo en presente y confieren a los relatos del pasado la animación de la vida actual." [8]

Lo que más importa en nuestro contexto son las afirmaciones de Hegel sobre la historia como presente proyectado sobre el pasado y, en consecuencia, sobre la necesidad de reescribir continuamente la historia.

"Así, una historia reflexiva es sustituida por otra; los materiales son accesibles a cualquiera escritor, fácilmente cada uno puede considerarse idóneo para ordenarlos y elaborarlos,

[7] *Ibid.*, pp. 7-8.
[8] *Ibid.*, p. 20.

haciendo valer su espíritu como el espíritu de las distintas épocas.[9] Fatigado de estas historias reflexivas frecuentemente se ha vuelto a la imagen de un acontecimiento descrito bajo todos sus aspectos. Estas imágenes ciertamente poseen algún valor, pero apenas proporcionan algo más que materiales. Nosotros, alemanes, nos contentamos con ellas; pero los franceses se forjan con inteligencia un tiempo presente, y refieren el pasado a las condiciones presentes." [10]

Con ello descubrimos esbozadas en Hegel las ideas fundamentales de la futura "rebelión" antipositivista, a saber el factor subjetivo en la historia *(der Herren eigner Geist)*, la historia como proyección del presente sobre el pasado y las razones por las que se reescribe la historia; ideas que convierten a Hegel en el auténtico precursor, aunque inesperado (repitámoslo) del presentismo.

Benedetto Croce conocía perfectamente la obra de Hegel. Yo no conozco sin embargo de modo suficiente la historia de la filosofía italiana y de la filosofía de Croce en particular, para poder afirmar si existe una filiación consciente de ideas entre ambos, aunque no por ello deba excluirse. Sea lo que sea, lo cierto es que lo que en Hegel no son más que ideas simplemente esbozadas sin nexos de coherencia con la totalidad de su obra, en Croce constituyen un sistema coherente de reflexiones idealistas sobre la historia, que hacen de este filósofo el padre espiritualista del *presentismo* basado por com-

[9] Hegel recoge aquí (las *Lecciones* empezaron en 1822) las palabras de Goethe (la primera parte de *Fausto* fue publicada en 1808): *Was ihr den Geist der Zeiten heisst, das ist im Grund der Herren eigner Geistm in dem die Zeiten sich bespiegeln* ("Lo que llamáis el espíritu de los tiempos no es en el fondo más que el espíritu de los grandes hombres...")

[10] G. W. F. Hegel, *Leçons...*, ed. cit., p. 21.

pleto en la tesis que afirma que la historia es el pensamiento contemporáneo proyectado sobre el pasado.

La concepción del mundo (en el sentido de la *Weltanschauung)* de Croce se caracteriza sobre todo por un espiritualismo radical y por la negación del materialismo. Según la filosofía de Croce, la esfera espiritual se extiende no sólo a las actividades teóricas, sino también a las materiales, prácticas. Las actividades teóricas pueden ser conceptuales o intuitivas. Puesto que la ciencia responde a actividades conceptuales, Croce niega a la historia el estatuto de ciencia. Según él, solamente hace ciencia quien concibe el caso particular comprendido en un concepto general; en cambio, hace arte quien presenta lo particular como tal. Puesto que el fin de la historiografía es presentar lo particular, se aproxima más al arte que a la ciencia.[11] La única diferencia residiría en el hecho de que la historiografía se limita a lo que se produce en la realidad, mientras que el arte está exento de esa limitación y también se ocupa de lo posible. Posteriormente Croce modificará sus puntos de vista sobre el parentesco entre la historia y el arte, aunque mantendrá su tesis fundamental de la historiografía como actividad intuitiva. El intuicionismo de Croce es el segundo elemento importante al que debe prestarse atención antes de iniciar el análisis de su presentismo.

Según Croce la intuición pura es la forma fundamental de la actividad del espíritu: fundamental porque es independiente de la actividad práctica, mientras que ésta, por el contrario, depende de la intuición. La intuición es el fundamento

[11] Este punto de vista no es original. Entre los numerosos predecesores de B. Croce, citemos a Arthur Schopenhauer que defiende opiniones semejantes en *El mundo como voluntad y representación.*

de la existencia, ya que ella crea su objeto. Este objeto lo constituyen los "estados de alma" fuera de los cuales nada existe. El intuicionismo de Croce lleva su "filosofía del espíritu" a sus últimas consecuencias, puesto que elimina todo cuanto es exterior al psiquismo individual y crea una filosofía del "inmanentismo absoluto". A partir de entonces, se comprende por qué Croce critica a Vico y a Hegel haber introducido en la filosofía el *transcensus* metafísico y con ello haber oscurecido el hecho de que el hombre posee una única experiencia inmanente, que sólo existe una realidad: el "Espíritu" que es actividad, libertad y "creador eterno de vida".

Croce aplica su intuicionismo a su teoría del juicio histórico: el objeto de este juicio es vivido intuitivamente por el historiador. Pero de esta aplicación de las contradicciones internas resulta que las invenciones metafísicas más sutiles no pueden ser superadas. Si la intuición es la expresión del estado de alma del historiador y crea su objeto, el historiador evidentemente no puede revivir los hechos del pasado ni entrar en contacto inmediato con ellos. Aún cuando se considere, como hace Croce, que el individuo es una partícula de lo "Absoluto" y que es la "manifestación y el instrumento" del "Espíritu Universal", habría que admitir que este "Espíritu" se manifiesta de igual modo en los distintos "instrumentos". Pero esto, ni el propio Croce lo afirma. La teoría de la intuición pura entra, pues, en contradicción con la tesis que dice que la historia es el conocimiento de cuanto se ha producido en el pasado. Al sacar las conclusiones de este conflicto interno de su doctrina, Croce adopta la defensa de la tesis que afirma que toda historia es contemporánea, o sea la tesis del presentismo.

El presentismo, al igual que el intuicionismo, constituye un desarrollo de la "filosofía del espíritu" y puede ser in-

cluido en el mismo contexto. En efecto, la tesis presentista (toda historia es contemporánea) se funda en la tesis de la "filosofía del espíritu" que dice que todo lo que constituye la historia es un producto del espíritu. Vamos, pues, a iniciar nuestros análisis con esta última afirmación y los ilustraremos con algunas citas de B. Croce.

Croce rechaza la división de los hechos en hechos históricos y no históricos con los siguientes argumentos:

"Dado que un hecho es histórico en tanto es pensado, y ya que nada existe fuera del pensamiento, no puede tener sentido alguno la pregunta: cuáles son los *hechos históricos* y cuáles los *hechos no históricos*." [12]

Para él, toda esta cuestión es un seudoproblema ya que la selección de hechos y de documentos por los historiadores es puramente arbitraria. Sin embargo, a pesar de esta arbitrariedad de la elección no debemos engañarnos puesto que la historia, como el arte, "crea la imagen, la unidad de la imagen".[13] Después Croce manifiesta el mayor desprecio por la investigación de datos históricos, actividad digna, según él, de los cronistas, ya que la auténtica historia extrae la verdad de la experiencia interior:

"Las antologías de información serán crónicas, notas, memorias, anales, pero no son historias; y aunque se las junte con sentido crítico señalando el origen de cada parte o investigando cuidadosamente su evidencia, nunca logrará en su propio terreno, por mucho que lo intente, ir más allá de la cita continua de cosas dichas y cosas escritas. Se quedan, para convertirse en verdades que nos convenzan, en el punto mismo

[12] B. Croce, *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie*, Tubinga, 1915, p. 96. (*Teoría e historia de la historiografía*, Ed. Imán, Buenos Aires, 1953, p. 88.)

[13] *Ibid.*, p. 98. (Ed. cit. esp., p. 89.)

en que la historia exige una aseveración de verdad surgida del fondo de nuestra íntima experiencia." [14]

Esta visión radicalmente subjetivista de la historia subyace al presentismo. Puesto que si todo cuanto existe es un producto del espíritu, los hechos históricos también lo son. Sólo hay un pasado objetivamente dado, solamente hay hechos creados por el espíritu en un presente eternamente variable. Por consiguiente, toda historia debe ser actual, puesto que es el producto de un espíritu cuya actividad siempre se sitúa *en el presente* y que crea su imagen histórica (fuera de la cual no existe historia) bajo la influencia de intereses y motivos *actuales.* Croce escribe:

"La necesidad práctica en que se basa todo juicio histórico confiere a la historia la propiedad de 'lo actual', ya que siempre está en relación, por lejano que sea el pasado a que conciernen los hechos, con una necesidad actual, una situación actual..." [15]

Según Croce cada acto espiritual (y en su opinión, la historia lo es) contiene todo el pasado y, viceversa, el pasado resucita en el momento en que los documentos evocan y fijan los recuerdos de estados de alma definidos, que evidentemente sólo pueden manifestarse en el presente, actualmente. En ausencia de esta actividad espiritual, los documentos (monumentos, crónicas, excavaciones arqueológicas, etc.) no son más que objetos muertos. En consecuencia, sólo se puede hablar de historia a condición de experimentar en uno mismo determinados estados y sentimientos (por ejemplo, la caridad cristiana, el honor caballeresco, el radicalismo de

[14] B. Croce, *Die Geschichte als Gedanke und als Tat,* Berna, 1944, p. 37. (Ed. esp., *La historia como hazaña de la libertad,* F. C. E., 1942, página 8.)

[15] B. Croce, *Zur Theorie...,* ed. cit., p. 100.

los jacobinos, etc.); por tanto, la historia constituye una proyección particular del "yo", proyección originada por las necesidades actuales que se ha hecho posible gracias a que "el hombre es un microcosmos... en el sentido histórico: un compendio de la historia universal".[16] Toda historia queda constituida al surgir simultáneamente del presente y de la experiencia interior.[17]

Pero Croce no rechaza únicamente la tesis positivista de la historia como proceso objetivo y del pasado como "dato" del cual el historiador construye una imagen fiel, tras haber reunido suficientes hechos, sino que también ataca el pilar de la doctrina positivista, el principio según el cual el historiador puede y debe ser totalmente imparcial, no comprometido y objetivo, o sea preservar su más absoluta neutralidad a despecho de todo condicionamiento social.

Croce afirma todo lo contrario. Según él, el conocimiento histórico siempre es una respuesta a una necesidad determinada y, en consecuencia, *siempre* está comprometido. Si no fuera así, si no estuviera ligada a la práctica, a la realidad contemporánea del historiador, perdería todo sentido y valor. Lo que equivale a afirmar que el historiador es y debe ser parcial, comprometido y debe tener un "espíritu de partido".

El problema del "espíritu de partido" del historiador en Croce se relaciona estrechamente en él con el problema del juicio histórico. Si escribimos la historia prescindiendo de todo juicio, el resultado obtenido no será una obra histórica, sino una crónica. Desde el momento en que juzgamos, la historia es necesariamente parcial, toma partido y expresa un "espíritu de partido". Dada la importancia de este problema

16 B. Croce, *Die Geschichte...*, ed. cit., p. 42. (Ed. esp. cit., p. 12.)
17 B. Croce, *Zur Theorie...*, ed. cit., p. 4. (Ed. esp. cit., p. 7.)

en el contexto de nuestros análisis futuros, vamos a citar *in extenso* un pasaje del texto de Croce:

"A la historiografía de partido, cualquiera que éste sea, se ha opuesto siempre la idea de una historia fuera de partido, devota únicamente de la verdad. Enunciado incontestable, y aun demasiado obvio..., pero que se confunde y se extravía y se pierde en lo vano y la nada cuando se llega al punto de determinar cómo ha de concebirse la historia que no sea expresión de partido. El desdichado raciocinio que conduce a tal extravío y nulidad, sale de la premisa de que las historias de partido alteran la verdad, porque, en vez de contentarse con los hechos tal y como han acaecido, los juzgan llegando así a la conclusión de que, para no alterarlos y para tener la pura verdad, conviene abstenerse de todo juicio... había que examinar si los juicios de la historiografía de partido son verdaderos juicios, actos lógicos, y no, más bien, manifestaciones de sentimientos; y en este examen se hubiera acabado por ver que, quitándole a la historiografía los juicios, se quita a la historiografía misma, mientras que su opuesta y diversa, la historiografía de partido, o sea la efusión del sentimiento revestida de imágenes sacadas de las cosas del pasado, se queda intacta..." [18]

Tales son las ideas fundamentales del presentismo croceano; puesto que Croce refiere el conocimiento histórico a un sujeto considerado como creador de la historia, representa una variante del relativismo llevada hasta sus últimas consecuencias. Como ya hemos leído en Croce, toda historia es historia actual, mientras que la verdad del conocimiento histórico está en función de la necesidad que engendra este conocimiento. Al poner en relación el conocimiento y su verdad con la

[18] B. Croce, *Die Geschichte...*, ed. cit., p. 275-276. (Ed. esp. cit, páginas 165-166.)

necesidad, a cuyo interés responde este conocimiento, emparienta el presentismo con el pragmatismo.

La interpretación radical del presentismo, tal como se halla implícito en Croce, origina consecuencias muy graves: lleva sobre todo a reconocer que no se puede hablar de una historia, puesto que existe una multiplicidad de historias, igual a la cantidad de espíritus que "crean" la historia. Por consiguiente, debemos admitir que no sólo cada época posee su imagen particular de la historia, así como cada nación y cada clase social, sino también, prácticamente, cada historiador e incluso cada individuo pensante. También debe aceptarse que el único criterio que permite juzgar esas historias múltiples y necesariamente diferentes es el grado en que correspondan a las necesidades, a los intereses, a las exigencias... ¿De qué? La respuesta a esta cuestión sólo se justifica si se reconoce al individuo como "medida de todas las cosas".

Estas consecuencias inevitables de la doctrina croceana son catastróficas para la historiografía. El historiador debería considerar, por ejemplo, auténticos dos relatos y dos interpretaciones contradictorias de un mismo acontecimiento histórico en la medida en que responden a sus intereses respectivos. En realidad, si el historiador fuera consecuente, incluso debería poner en cuestión que pueda tratarse de un mismo acontecimiento histórico en diferentes obras, puesto que, de acuerdo con Croce, no hay acontecimientos objetivos, sino sólo productos del espíritu que evidentemente son tan distintos como los mismos espíritus. La ciencia de la historia, entonces, no dispondría de criterio alguno para distinguir lo verdadero de lo falso e incluso debería rebelarse contra la búsqueda de tal criterio. El subjetivismo radical y el extremado relativismo del presentismo de Croce privan a la historia de su estatuto científico, que es precisamente lo que busca este autor. Cierto

que ha intentado huir de las consecuencias destructoras de su relativismo refugiándose en la doctrina del Espíritu Absoluto, pero nada podía hallar en ella fuera de un apéndice ecléctico a su subjetivismo. En efecto, aun cuando consintiéramos en habilitar un "Espíritu Absoluto" para decidir entre dos juicios históricos contradictorios, cada uno de los cuales sería, no obstante, verdadero en determinadas condiciones, los efectos serían nulos desde el punto de vista de las perspectivas de la historiografía. Fuera de la esfera del pensamiento en las categorías de los "espíritus absolutos", la única evidencia es la siguiente: tiene razón quien se pronuncia el último. Pero este veredicto desposee a la historia de su cualidad de ciencia.

Más tarde, los partidarios del presentismo tuvieron que tomar en consideración esta consecuencia. Pero unos la aceptaron tal como era, mientras que otros intentaron moderarla.

Entre los primeros, está R. G. Collingwood que contribuyó notablemente a popularizar la obra de Benedetto Croce en los medios anglosajones. Collingwood, filósofo idealista, no se impresionó en absoluto por el extremismo de las opiniones de Croce; por el contrario, superó la medida a su manera.

Según Collingwood, toda la historia es historia del pensamiento. El historiador que reconstruye el pensamiento del pasado lo hace, sin embargo, en el contexto de su propio saber, o sea de modo crítico.[19] Las actividades cuya historia estudia constituyen para él no un espectáculo que observa, sino una experiencia que debe revivir en su espíritu. Estas experiencias son objetivas, por lo que toca a su conocimiento, en la misma medida en que son también subjetivas como actividades per-

[19] R. G Collingwood, *The Idea of History*, Oxford, 1946, pp. 215-217-305 y ss. (*Idea de la historia*, México, F. C. E., 1952, pp. 204, 213 y ss.)

sonales del historiador.[20] La imagen histórica es el producto de la imaginación del historiador, y el carácter necesario de esa imagen va ligado a la existencia *a priori* de la imaginación. Así, pues, la obra del historiador solamente difiere de la obra del novelista en cuanto que la imagen creada por el historiador está considerada como verdadera.[21]

Cuando se han aceptado tales presupuestos ya no se retrocede ante nada. Collingwood pasa directamente de su metafísica al presentismo: sólo el presente puede justificar la elección de una imagen dada del pasado.

"El pensar histórico es aquella actividad de la imaginación mediante la cual nos esforzamos por dar a esta idea innata un contenido detallado, lo cual hacemos empleando el presente como testimonio de su propio pasado. Cada presente tiene un pasado que le es propio, y cualquier reconstrucción imaginativa del pasado tiende a reconstruir el pasado de este presente, el presente que se efectúa el acto de imaginación, tal como se percibe aquí y ahora. (. . .)

"Por esa misma razón en la historia, como en todas las cuestiones fundamentales, ninguna conquista es definitiva. El testimonio histórico disponible para resolver cualquier problema cambia con cada cambio de método histórico y con cada variación en la competencia de los historiadores (. . .) A causa de estos cambios, que no cesan jamás, por lentos que puedan parecer a observadores miopes, cada nueva generación tiene que reescribir la historia a su manera; cada nuevo historiador, no contento con dar nuevas respuestas a viejas preguntas tiene que revisar las preguntas mismas. . ."

Esto no es un argumento en favor del escepticismo histórico. Se trata simplemente del descubrimiento de una se-

20 Collingwood, *The Idea of History*, p. 218. (Ed. esp. cit. p. 213.)
21 *Ibid.*, pp. 245-246. (Ed. esp. cit., p. 238.)

gunda dimensión del pensamiento histórico, de la historia de la historia: a saber que el historiador (con el *hic et nunc* que va dando forma a todas sus pruebas accesibles a la convicción) constituye por sí mismo una parte del proceso estudiado, en el cual tiene su propio puesto y que puede comprender desde el único punto de vista determinado por el puesto actualmente ocupado en este proceso.[22]

Así vemos que las opiniones de Collingwood son efectivamente extremadas. Aunque no aportan nada nuevo al presentismo, las hemos resumido en las últimas líneas del pasaje citado anteriormente.

Durante los años 30 y 40, el presentismo tuvo su apogeo en Estados Unidos. Este apogeo ya lo había presagiado Robinson a principios del siglo al anunciar una "historia nueva". La importancia del presentismo norteamericano se debe, ante todo, al hecho de que fue desarrollado principalmente por historiadores tan eminentes como Charles A. Beard. En consecuencia, se trataba no de especulaciones filosóficas al estilo de las que practicaban Croce y Collingwood, sino de puntos de vista elaborados por historiadores en contacto directo con sus investigaciones.

En un artículo publicado en 1950 titulado "Algunas observaciones sobre la teoría histórica contemporánea", Chester McArthur Destler estudia la historia del relativismo en la historiografía, principalmente después de la segunda guerra mundial. Destler, adversario del relativismo y, por consiguiente, del presentismo, ataca vigorosamente esta corriente y, sobre todo, pone de relieve su función social. Al describir la situación de la teoría de la historia en los Estados Unidos, escribe:

[22] *Ibid.*, pp. 247-248. (Ed. esp. cit., pp. 240-241.)

"... Entre algunos historiadores de este país reina la convicción de que las pretensiones científicas y los principios de la escuela de Ranke en Inglaterra y Norteamérica, calificados de 'realismo ingenuo', son incapaces, a la luz de los conocimientos actuales, de servir de fundamento de los estudios históricos. Además, las últimas luchas en favor de las reformas internas y la crisis internacional en curso han engendrado en algunos de nuestros colegas el deseo de una historia 'funcional' que podría contribuir de modo más eficaz a la solución de los problemas contemporáneos." [23]

Destler se atiene a las posiciones del liberalismo burgués del que, por otra parte, están impregnados todos sus trabajos; sin embargo, ha sabido captar el fondo del problema político, el objetivo social de la historiografía "funcional": poner el relativismo al servicio de la burguesía. El relativismo histórico no es en absoluto una invención de la historiografía norteamericana, pero introduce en ella un nuevo elemento: una manera más abierta y clara de plantear el problema en las condiciones de un recrudecimiento de la lucha de clases, de la lucha de la burguesía en general y de la burguesía norteamericana en particular. Cuando se comprenden los componentes sociales del presentismo norteamericano, se capta con mayor facilidad la función de los predecesores y de los fundadores de esta corriente.

Las tendencias positivistas poseen una larga tradición en la historiografía norteamericana. Destler habla de sus fuentes de origen extranjero, de los trabajos de Benedetto Croce y de Collingwood en particular,[24] aunque también menciona auto-

[23] Ch. A. Destler, "Some Observations on Contemporary Historical Theory", en *The American Historical Review*, 1950, Nº 3, p. 503.

[24] Citemos también otros trabajos de autores ingleses de inspiración presentista. En 1874, por ejemplo F. H. Bradley (en *The Presuppositions*

res norteamericanos como J. H. Robinson quien, en su obra *The New History* (Nueva York, 1912), formula el principio de una historiografía funcional (sometida a las tendencias que preconizaban reformas liberales), proseguida posteriormente por H. E. Barnes en su *History of Historical Writing* (Oklahoma, 1937). Sin embargo, según Destler, el momento trascendental del relativismo en los Estados Unidos se sitúa después de la segunda Guerra Mundial. No hay nada de fortuito en este hecho, puesto que en esta época precisamente se experimenta un recrudecimiento de las luchas de clases y adquiere toda su amplitud el papel servil de la ideología.

Como ya hemos dicho, el presentismo norteamericano procede directamente de Croce cuyas ideas fueron implantadas en los Estados Unidos por un filósofo tan influyente como John Dewey. Existe un indiscutible parentesco de ideas entre el presentismo de uno y el pragmatismo del otro.

En sus análisis, Dewey parte del problema de la selección de sus datos de estudio por parte del historiador. ¿En qué nos basamos para conceder a determinados juicios sobre el

*of Critical History)* exponía ideas emparentadas con el presentismo: "El pasado cambia con el presente, y nunca puede ser de otro modo, puesto que siempre está basado en el presente" *Collected Essays,* t. I, Oxford, 1935, p. 20, citado según M. G. White, "The Attack on the Historical Method" en *The Journal of Philosophy,* 1954, N° 12, p. 318, nota 7). R. B. Haldane (en *Meaning of Truth in History,* Londres, 1914) afirmaba que la historia está emparentada con el arte, y negaba por ello el carácter científico de la historiografía. "Una historia fundada sólo sobre métodos científicos constituía una burla", escribía Haldane que veía en la actividad del artista el prototipo de la actividad del historiador, ya que éste debía deformar subjetivamente la imagen de la realidad (citado según P. J. Teggart, *Theory and Processes of History,* EE. UU., 1941, p. 55). Charles Oman (en *On the Writing of History,* Londres, 1939, pp. 7-8) escribe: "... La historia no es un asunto puramente objetivo, es el modo en que el historiador capta y relaciona una serie determinada de acontecimientos. Como dicen los franceses: 'il n'y a pas d'histoire - mais seulement des histoires'."

pasado más crédito que a otros? Nuestras conclusiones sobre el pasado, afirma Dewey, se fundan solamente en los juicios relativos a cosas que podemos observar en el presente (documentos, monumentos, etc.), en juicios que son resultado de una selección realizada en función de necesidades definidas. Por tanto, son relativos con relación al problema y, al mismo tiempo, son siempre el producto de un presente definido.[25]

"*Toda construcción histórica es necesariamente selectiva.* Puesto que el pasado no puede ser reproducido *in toto* y ser objeto de una nueva experiencia, este principio puede parecer demasiado evidente para merecer la calificación de importante. Sin embargo lo es, ya que su aceptación nos obliga a poner de relieve el hecho de que en la elaboración de la historia todo depende precisamente del principio en virtud del cual controlamos los hechos y seleccionamos los acontecimientos. Este principio decide sobre la importancia que debe atribuirse a los acontecimientos pasados, lo que debe aceptarse y lo que debe rechazarse; también decide la disposición que debe darse a los hechos seleccionados. Además, si bien la selección está reconocida como un hecho primario y fundamental, debemos admitir que toda historia está necesariamente escrita desde el punto de vista del presente y constituye (lo que es inevitable) no sólo la historia del presente, sino también la historia de lo que el presente juzga como importante en el presente."[26]

Por consiguiente, la historia siempre está en relación con un presente definido que proporciona los principios de la selección y asume la responsabilidad de los "hechos" del pasado (o mejor dicho de lo que *nosotros* consideramos como hechos).

[25] J. Dewey, *Logic. The Theory of Inquiry*, Nueva York, 1949, página 233.

[26] *Ibid.*, p. 235.

En conclusión: cada presente tiene *su* pasado; cada presente reescribe la historia.

"La reflexión más simple demuestra que el dato conceptual aplicado en la escritura de la historia, procede de la época en que nosotros escribimos la historia. No existen otros materiales accesibles para los principios directores y las hipótesis aparte de los que suministra el presente histórico. Puesto que la cultura cambia, también cambian las concepciones dominantes en la cultura. Necesariamente aparecen nuevos puntos de vista, nuevos juicios y nuevos criterios de selección de los datos. La historia se reescribe entonces. Los materiales rechazados ulteriormente se presentan actualmente en forma de datos, ya que las nuevas concepciones solucionan los nuevos problemas que necesitan una nueva sustancia fáctica para ser formulados y verificados. En una época determinada dominan en la cultura ciertas concepciones de modo tan evidente que su aplicación en la construcción de los acontecimientos del pasado nos parece justificada por los 'hechos' hallados en un pasado ya dado. Este punto de vista invierte la sucesión de las cosas." [27]

Destler calificaba justamente esta posición de "presentismo subjetivista y relativista". Pero, concedamos una tregua momentánea a los teóricos y a los filósofos; pasemos, como ya habíamos anunciado, a los historiadores profesionales. Entre los numerosos historiadores presentistas, vamos a escoger para hacer un análisis crítico, los puntos de vista de Ch. A. Beard y de C. Becker que son autoridades en la llamada "escuela colombiana", al igual que C. Read que representa a la siguiente generación.

Charles A. Beard, conocido por sus estudios sobre la

[27] *Ibid.*, p. 233.

Constitución norteamericana y como uno de los principales animadores de la "rebelión antipositivista", es tanto más interesante de analizar puesto que asoció el relativismo a una interpretación económica de la historia. No se contentó con atacar la teoría de la verdad histórica objetiva, sino que eligió abiertamente a la ciencia de la historia practicada a partir de posiciones de clase y con "espíritu de partido". Esto es lo que evidencian de modo claro sus verdaderas arengas contra Ranke y su escuela. Comenzaremos nuestro análisis por ellas, ya que arrojan una viva luz sobre todo el problema del relativismo en la historiografía norteamericana contemporánea.

En 1909, año en que se sitúan los primeros ataques precisos contra la tesis de Ranke, considerada hasta entonces como un dogma, el historiador norteamericano George Burton Adams hizo la apología de la escuela de Ranke como corriente científica por excelencia.[28] Tras haber recordado que ésta había reinado durante cincuenta años sin haber sido impugnada, Adams tranquiliza a sus partidarios con el credo siguiente: "toda ciencia que es una auténtica ciencia debe fundarse en hechos probados y comprobados".[29] Así, tras varias décadas de dominio, la vieja escuela se pone a la defensiva.

Charles Beard la ataca negando el carácter científico de la historia e intentando alcanzar al adversario en su punto más sensible: su mito de "la imparcialidad".

"... El pensamiento histórico contemporáneo rechaza la concepción de los científicos de finales del siglo XIX y de principios del siglo XX según la cual es posible escribir la historia

[28] G. A. Adams, "History and the Philosophy of History" en *The American Historical Review*, 1909, Nº 14, pp. 221-236.
[29] *Ibid.*, p. 236.

tal como se ha desarrollado en realidad, a la manera como un ingeniero describe una máquina determinada." [30]

Con el fin de fundamentar su ataque Beard procede a una vigorosa crítica de Leopold von Ranke, el principal representante de la escuela que combate, y los partidarios de ésta reaccionan escogiendo a Th. C. Smith como portavoz, quien publica un polémico artículo en *The American Historical Review* (1934, Nº 3, págs. 439-449). Beard responde inmediatamente [31] llevando su crítica mucho más lejos.

Beard demuestra que Ranke preconizaba el ideal de una ciencia de la historia objetiva, "positiva", "imparcial", basada sólo en el estudio de los documentos, pero que en realidad profesaba un singular panteísmo, concibiendo la historia como "la revelación de Dios", como *den Gang Gottes in der Welt* (la marcha de Dios por el mundo). Propugnaba "la imparcialidad" de la historia cuando él mismo (Ranke) estaba profundamente imbuido de un espíritu de partido. Beard da una serie de pruebas en apoyo de estas afirmaciones suyas: el carácter parcial de la orientación general dada por Ranke a la publicación de la *Historisch-Politische Zeitschrift;* su actitud negativa hacia la libertad de prensa después de la Revolución de Julio de 1848; el apoyo que concedió a Guillermo en su lucha contra una constitución democrática; su juicio positivo acerca de los resultados de la guerra de 1870-1871 como victoria de la Europa conservadora sobre la Revolución, etc. Beard concluye:

"Fingiendo obstinadamente ignorar los intereses económicos y sociales en la historia, él consigue evitar todo trabajo histórico que perjudicara a los intereses conservadores de la Europa de su época. *Ranke merece que se le califique como*

30 Ch. A. Beard "Written History...", ed. cit., pp. 220-221.
31 Ch. A. Beard, "That Noble Dream", ed cit., pp. 74-87.

*uno de los historiadores más 'parciales' que el siglo XIX ha producido.*" [32]

La fórmula de Ranke (*wie es eigentlich gewesen*) fue integrada en la concepción de una historiografía enfocada a semejanza de las ciencias naturales, dice Beard, quien rechaza esta concepción, niega el determinismo, la regularidad de los procesos históricos y la posibilidad de la previsión en la historia. Al presentar Beard, en términos vulgarizados, la aplicación de los métodos de las ciencias naturales a los estudios históricos, consigue una victoria fácil sobre su adversario, tras lo cual proclama el triunfo de un subjetivismo radical que reduce a nada el carácter científico de la historiografía.

Para condenar la asimilación de los métodos de la ciencia histórica a los métodos de las ciencias naturales, Beard recurre a una argumentación de carácter social. Esta asimilación, afirma, implica el neutralismo social (un marxista diría "el objetivismo"), actitud dictada en determinada época por las necesidades definidas de las clases dominantes, aunque más tarde las condiciones cambiaron [33] provocando, según Beard, una crisis al final de la cual el dogma del neutralismo fue abandonado y los historiadores reconocieron que la obra histórica constituye el reflejo del pensamiento de su autor en condiciones determinadas.

A partir de esta crítica de Ranke y de la historiografía positivista, Beard forja su propia concepción de la ciencia de la historia. Distingue la historia como "realidad pasada" y la historia considerada, de acuerdo con Croce, como "pensamiento contemporáneo sobre el pasado".[34] Esta última, la historiografía, es la que constituye el objeto de sus análisis.

[32] *Ibid.*, p. 78 (palabras subrayadas por A. S.)
[33] Ch. A. Beard, "Written History...", ed. cit., p. 221.
[34] *Ibid.*, p. 219.

Si bien la historia es la captación del pasado por el pensamiento, siempre es, según Beard, el producto de una selección: los hechos son escogidos y reunidos por el historiador "de acuerdo con su modo de pensar".[35]

¿A qué conclusiones llega Beard en cuanto al carácter de la historia?

Aunque se opone formalmente al relativismo, se inclina de hecho hacia su versión radical, ya que, según él, la historia es un "acto de fe", y, por tanto, una creación subjetiva del historiador, que depende de la persona de su creador y cambia con ella.

"El historiador que escribe la historia realiza, consciente o inconscientemente, un acto de fe en lo que concierne al orden y al movimiento en la historia, ya que no puede sacar certeza alguna respecto al conocimiento de la realidad a que se dedica... Su fe equivale de hecho a la convicción de que se puede saber algo verdadero sobre el movimiento de la historia; pero, esta convicción es una decisión subjetiva y no un descubrimiento objetivo." [36]

El subjetivismo de esta profesión de fe y su consecuencia, el relativismo, son evidentes. Criticando el historicismo, en el sentido de la doctrina positivista de Ranke, y acusándolo de objetivismo (en el sentido del neutralismo de clase), Beard propugna abiertamente una historia en la que reine el espíritu de partido. Pero, a pesar de haber señalado las determinaciones de clase de la doctrina de Ranke, Beard no realiza un análisis semejante con relación a sus puntos de vista. Lo harán por él sus compañeros y partidarios.

[35] *Ibid.*, p. 220.

[36] *Ibid.*, p. 226. En forma menos radical, las tesis del relativismo son expuestas en la obra de Ch. A. Beard y Alfred Vogts, "Currents of Thought in Historiography", ed. cit., pp. 480-483.

Así, J. H. Randall Jr., especialista en metodología de la historia, repite con Beard que la elección de un principio definido de selección constituye un acto de fe.[37] Esta posición evidentemente sólo puede llevar al presentismo, tal como Randall lo expone explícitamente: "El presente y el porvenir que actúa sobre el presente son los que crean el pasado y lo convierten en historia. Recrean el pasado que es la sustancia del presente." [38] La selección llevada a cabo en los materiales del pasado siempre es relativa, y está en función del presente. El pasado es *nuestro* pasado, "nuestro pasado no se encuentra en el pasado como tal, sino en el presente, en *nuestro* presente".[39] A partir de aquí, Randall desarrolla su concepción del "relativismo objetivo", o sea de un relativismo histórico que califica de "objetivo", ya que en su opinión es objetivo lo que está referido a unas condiciones definidas.[40]

Carl Becker, uno de los principales instigadores de la "rebelión" relativista, fue también partidario de Beard. Vamos a analizar sus puntos de vista expuestos en la conferencia que dio en 1931 en una reunión de la Asociación Norteamericana de Historiadores cuando acababa de ser elegido presidente. En esta clase de alocuciones "presidenciales" es tradicional exponer la profesión de fe sobre las cuestiones fundamentales de la ciencia.

Al igual que Beard, Becker identifica la historia con el pensamiento sobre la historia y con la ciencia de la historia. Aunque distingue la existencia de dos series: la de los mis-

[37] J. H. Randall, Jr., G. Haines, "Controlling Assumptions in the Practice of American Historians", en *Theory and Practice in Historical Study,* Science Research Council Bulletin, 1946, Vol. 54, p. 21.

[38] J. H. Randall Jr., "On Understanding the History of Philosophy" en *The Journal of Philosophy,* 1939, Nº 17, p. 462.

[39] *Ibid.,* p. 467.

[40] *Ibid.,* p. 472.

mos acontecimientos y la de sus representaciones mentales, "... aunque la serie real de los acontecimientos sólo existe para nosotros en los términos de la serie ideal que se manifiesta en nuestras afirmaciones y que nosotros fijamos en nuestra memoria. Por esto me veo obligado a identificar la historia con la ciencia de la historia".[41] Así, solamente subsiste la historia como imagen subjetiva y el resto no son más que frases huecas. Pero si la historia equivale a "la memoria de las cosas formuladas y realizadas", cada individuo en su vida ordinaria es un historiador. Más aún: cada individuo es el creador de una historia diferente, de una historia que crea refiriéndola al presente, ya que "él no puede recordar los acontecimientos pasados sin ligarlos de modo sutil a sus necesidades o a lo que él desearía hacer... En consecuencia, toda historia *viva,* como afirma Croce, es actual: en la medida en que la revivimos en la mente, el pasado ...se convierte en una parte integrante y viviente de este mundo de apariencias actualmente nuestro." [42]

Finalmente, Becker se pronuncia por el subjetivismo y el relativismo de la historia: "Por todo esto, es evidente que la historia viva, la serie ideal de acontecimientos que se manifiesta en nuestras afirmaciones y que nosotros fijamos en nuestra memoria, no puede ser la misma para todos los individuos en una época determinada o para generaciones diferentes; la razón de este estado de cosas es que la historia se halla estrechamente ligada a lo que nosotros hacemos o a lo que tenemos intención de hacer. En consecuencia, la historia no puede ser reducida a una serie estadística comprobable o formulada en términos de fórmulas matemáticas universalmente válidas. Es

[41] C. Becker, "Everyman his Own Historian" en *The American Historical Review,* Nº 2, 1932, p. 222.
[42] *Ibid.,* p. 227.

más bien una recreación de la imaginación, una propiedad privada que cada uno de nosotros modela en función de su experiencia personal, adapta a sus necesidades prácticas o afectivas y adorna de acuerdo con su gusto estético." [43]

Ciertamente Becker declara que "esta creación de la imaginación" no es enteramente arbitraria por el hecho de que existan otros individuos y que cada uno pueda "crear a su voluntad un mundo de apariencias" a condición de que sea uno solo. Ahora bien aunque no se ven muy bien los efectos reales de esta restricción que introduce como máximo el criterio del consentimiento universal sin remediar esencialmente el subjetivismo. Por otra parte, Becker sólo formula esta restricción a media voz. Su auténtico pensamiento es que el historiador en su trabajo tiene derecho a la "libertad creadora del artista" [44] y su obra debe surgir necesariamente de los hechos y de la imaginación a la vez; en resumen, la historia es de todos modos una producción subjetiva condicionada por el presente específico del historiador.[45]

Carl Becker es el autor de la fórmula, al mismo tiempo, más drástica y más ilustrativa del presentismo. Aun cuando su componente no sea original merece ser citada en su contexto, el de la constante reinterpretación de la historia.

"Cada siglo reinterpreta el pasado de modo que le sirva para sus propios fines... Por muchos esfuerzos que hagan para preservar su retroceso, los historiadores no pueden liberarse por completo de las ideas preconcebidas más generales de la época en que viven. Cuando la época es tranquila... están más satisfechos del pasado... Pero en los periodos turbulentos, cuando la vida parece desbordar sus marcos ha-

[43] *Ibid.*, pp. 227-228.
[44] *Ibid.*, p. 229.
[45] *Ibid.*, p. 234.

bituales, aquellos a los que el presente no satisface están igualmente descontentos del pasado. En tales periodos... los historiadores tienden a someter el pasado a un severo examen..., a pronunciar veredictos..., aprobando o desaprobando el pasado a la luz de su actual descontento. *El pasado es una especie de pantalla sobre la cual cada generación proyecta su visión del porvenir y, mientras la esperanza viva en el corazón de los hombres, las 'historias nuevas' se sucederán en ella.*" [46]

Pasemos ahora a otra "alocución presidencial" pronunciada ante la misma asociación de historiadores norteamericanos, aunque 18 años más tarde, en 1949, por Conyers Read sobre el brillante tema: "De la responsabilidad social del historiador."

Ya en su tiempo Marx había formulado la metáfora de que la anatomía del hombre es la clave de la anatomía del mono; con ello quería decir que en la etapa superior del desarrollo histórico, cuando emergen los efectos de determinados fenómenos pasados, se abren nuevas perspectivas para el conocimiento de las fuerzas motrices y las tendencias principales del pasado. Los presentistas también compartían esta opinión. En el artículo citado anteriormente, Randall escribe que la percepción de los efectos y, por tanto, de la "significación" de los acontecimientos del pasado cambia con el devenir, con lo que se manifiesta en el universo actual de los hechos como el resultado de las posibilidades contenidas en los acontecimientos ya alcanzados. Randall utiliza esta afirma-

[46] C. Becker, *Mr. Wells and the New History, Everyman His Own Historian. Essays on History and Politics,* Nueva York, 1935, pp. 168-170 (cursivas en el texto de A. S.). Citemos otro escrito de Becker, cronológicamente más antiguo, que tiene gran interés para conocer las características del presentismo: "Der Wandel im geschichtlichen Bewusstsein" en *Die Neue Rundschau,* 1927, 38, zweiten Haft, pp. 113-121.

ción, de la que emana la necesidad de una imagen dinámica y no estática de la historia, para fundar el relativismo.

De acuerdo con los relativistas veremos cómo la evolución posterior de su doctrina ilustra el carácter de sus trabajos anteriores, su papel y sus tendencias. La alocución mencionada de C. Read es muy significativa desde este punto de vista. Fue pronunciada después de haberse producido numerosos cambios en la vida social con relación a los años 30 y contiene acentos nuevos que nos permitirán captar mejor el contenido y la función social de la doctrina relativista en su desarrollo.

Conyers Read no aporta nada nuevo al contenido de esa doctrina. Al igual que Beard y Becker, considera la historia como un resurgimiento de las experiencias humanas pasadas en la memoria y, por consiguiente, en términos puramente subjetivos.[47] Al igual que sus predecesores, ataca la concepción de la verdad subjetiva considerada como el principal enemigo. En su opinión, la línea de batalla principal pasa entre los defensores de la verdad histórica objetiva y aquellos que "comprenden el pasado como una proyección de las ideas y de los intereses del presente sobre los datos acumulados por la experiencia fijada en la memoria".[48] Evidentemente Read toma el partido de estos últimos, recurriendo al antiguo argumento de la selección de los materiales históricos por el historiador, selección condicionada por los intereses del presente y que transforma la historia escrita en una emanación de las necesidades actuales. Los modelos aplicados y las cuestiones planteadas en el pasado cambian, lo que explica que cada generación deba reescribir la historia.[49]

[47] C. Read, "The Social Responsabilities of the Historian", en *The American Historical Review,* 1950, Nº 2, pp. 275.

[48] *Ibid.,* p. 280.

[49] *Ibid.*

Hasta aquí se trataba de tesis ya conocidas del presentismo subjetivista y relativista. Al respecto Read no es original, como tampoco lo es cuando acusa de objetivismo, de neutralismo social, a los partidarios de la verdad objetiva; acusación que le permite identificar su posición con la de Ranke. En cambio, cuando Read intenta justificar el fundamento social de su propio punto de vista surgen elementos nuevos.

Read coloca a los historiadores ante su responsabilidad social y les recomienda una actitud activa en la obra de "la educación para la democracia". Esta actitud activa impone precisamente, en su opinión, la adopción de las posiciones relativistas y presentistas. ¿Cómo argumenta Read este imperativo? Con la presunta defensa de la democracia contra el fascismo y el comunismo.

"El siglo pasado, siglo del liberalismo si se prefiere, se caracteriza por una pluralidad de objetivos y valores, así como por una actitud neutral respecto a los problemas fundamentales de la vida. Durante este siglo, la neutralidad ha sido llevada tan lejos que hemos dejado de creer... en nuestros objetivos. Engañados por la alternativa que impusieron Mussolini y Hitler primero y Stalin después, si queremos sobrevivir hemos de adoptar una firme actitud combativa. El antídoto de una mala doctrina es una doctrina mejor y no un intelecto neutralizado. Debemos afirmar nuestros propios objetivos, definir nuestros ideales y nuestros modelos y organizar todas las fuerzas de nuestra sociedad para su conservación. La disciplina es el imperativo fundamental de cualquier ejército eficaz en su acción, tanto si se trata del ejército que avanza bajo la bandera de las estrellas o bajo la bandera de la hoz y el martillo. Hemos de combatir contra un enemigo cuyo sistema de valores está intencionadamente simplificado con objeto de obtener decisiones rápidas. Ahora bien, las bombas atómicas

hacen indispensables las decisiones rápidas. Ya no basta la actitud liberal de neutralidad o la concepción impasiblemente conductista del desarrollo social. Las respuestas vagas ya no podrán satisfacer nuestras reivindicaciones de garantías positivistas. *Una guerra total, tanto si es caliente como fría, nos compromete y obliga a cada uno de nosotros a participar en ella. El historiador está tan obligado como el físico.*" [50]

El sentido político de la declaración de Read está excepcionalmente explícito y en el contexto norteamericano es indiscutible que se trata esencialmente de una "declaración de guerra" contra el comunismo. El historiador, precisa Read, debe hallar un apoyo a su posición actual en el pasado; si no lo hace, los hombres "buscarán un apoyo en una alternativa más positiva, ya sea de Roma o de Moscú".[51] Todo éllo plantea al historiador la necesidad de admitir el principio del control social. Y Read prosigue: "Es importante que aceptemos y apoyemos ese control: es esencial para salvaguardar nuestro modo de vida." [52] Por otra parte, este control no amenaza la libertad del individuo ni deforma la ciencia. El historiador puede seguir estudiando todos los fenómenos, "aunque debemos darnos cuenta que cuanto sucede en el laboratorio no se presta a ser divulgado en todos los detalles ni en todos los rincones de la calle".[53]

Es evidente que estos postulados intentan poner la historia al servicio de las clases dominantes y del orden social que representan: el pasado, la historia, debe modelarse en función de los presentes intereses de estas clases. Tal es principalmente la razón de que, tanto Read como los otros presentistas, com-

[50] *Ibid.*, p. 283 (cursivas de A. S.).
[51] *Ibid.*, p. 284.
[52] *Ibid.*
[53] *Ibid.*

batan precisamente la historiografía positivista y los ideales de Ranke que en las nuevas condiciones ya no corresponden a los intereses de las clases dominantes. En el momento actual, la historiografía debe rechazar sus apariencias de objetividad y de neutralidad y renunciar a sus apariencias de indiferencia con relación a los problemas de la teoría y de la concepción del mundo. ¿Por qué? El contexto sociopolítico nos lo explica.

Destler ilustra este contexto en su análisis citado anteriormente de la función social del presentismo en la historiografía. Su crítica está centrada principalmente en Conyers Read, pero apunta a toda la corriente y la alcanza con sus argumentos acerados y pertinentes. Destler demuestra el carácter de clase concreto del espíritu de partido propugnado por los partidarios del presentismo, así como la orientación anticomunista de esta corriente. Esta demostración es tanto más importante cuanto que el presentismo es defendido, con la mayor frecuencia, por hombres que parten de las posiciones del liberalismo burgués, oscureciendo así la interpretación objetiva del carácter real de su ideología.

El presentismo sigue contando con gran audiencia en la historiografía y en la historiografía norteamericana en particular. Sin embargo se enfrenta con una oposición en el interior mismo de la historiografía llamada liberal y entre sus oponentes se cuentan, además de Ch. Destler ya citado, hombres tales como M. Mandelbaum, Arthur O. Lovejoy y C. H. Mc Ilwain.[54]

*

[54] Cf. Mandelbaum, *The Problem of Historical Knowledge,* Nueva York, 1938. A. O. Lovejoy, "Present Standpoints and Past History" en *The Journal of Philosophy,* 1939, Nº 18. C. H. McIlwain, "The historians Part in a Changing World" en *The American Historical Review,* 1937, Nº 2.

Tras esta larga exposición de los puntos de vista de los presentistas, se impone una síntesis teórica, o sea una confrontación de los puntos de vista respectivos del positivismo y del presentismo, para empezar después a formular los problemas planteados por esa confrontación.

Habíamos iniciado este capítulo enumerando los presupuestos teóricos de la escuela positivista de Ranke, presupuestos que en general han sido juzgados negativamente por los representantes del presentismo. He ahí por qué el análisis de las tesis opuestas concretas del positivismo y del presentismo puede ser interesante en la medida en que permite poner de relieve los problemas reales de la historiografía y los elementos racionales de las soluciones propuestas.

Entre los presupuestos teóricos de Ranke y su escuela, destacamos en primer plano la tesis de la independencia total del historiador y del objeto de su conocimiento; el primero frente al segundo y el segundo frente al primero. La historia, como *res gestae,* existe objetivamente no sólo en sentido ontológico, sino también en sentido gnoseológico, como estructura dada una vez por todas (en su forma ideal) de los hechos históricos accesibles al conocimiento, de los hechos que sólo precisan ser reunidos y ser presentados.

A esta tesis, los presentistas oponen un punto de vista subjetivo-relativista. Podemos dejar de lado el aspecto ontológico del problema, importante sólo para Croce y Collingwood, en tanto que los otros presentistas o bien no le prestan atención o bien están dispuestos a admitir la existencia objetiva de los procesos históricos *(res gestae)* sin modificar su subjetivismo con respecto a la historia *(historia rerum gestarum).* En efecto, en esta última cuestión, todos los presentistas adoptan una posición homogénea y opuesta al positivismo.

En primer lugar, todos ellos niegan la tesis de la indepen-

dencia del sujeto respecto al objeto en el proceso de conocimiento histórico. Es decir, rechazan decididamente el primero de nuestros modelos de la relación cognoscitiva, modelo en el cual el sujeto cognoscente es pasivo y contemplativo, que es precisamente lo que sirve de base a la doctrina positivista. Según ellos (y, antes de ellos, Hegel), el sujeto cognoscente es activo: introduce en el conocimiento todos los contenidos intelectuales y afectivos de que está cargada la personalidad. El sujeto y el objeto, como afirman expresamente numerosos presentistas, constituyen una unidad indisoluble en el proceso del conocimiento.

En consecuencia, también rechazan la tesis de Ranke y de su escuela sobre la historia considerada como una estructura ya dada de hechos que con ayuda de documentos, basta descubrir, reunir y presentar en forma bruta para que la historia brote de ellos *(wie es eigentlicht gewesen)*. La historia *nunca* está dada, replican los presentistas. *Nunca* se puede afirmar que su estudio haya finalizado, ya que siempre es una respuesta a las cuestiones y a los problemas que se le plantean al historiador en el momento en que efctúa su trabajo. Por consiguiente, la historia se encuentra en perpetua variación y la reescribimos constantemente; no sólo porque descubrimos hechos nuevos, sino también porque cambia nuestra óptica sobre lo que es un hecho histórico, es decir sobre lo que es importante desde el punto de vista del proceso histórico. Al desarrollarse nuestro saber sobre el hombre y la sociedad, comprendemos de otro modo un mismo fenómeno; además, la aparición de los efectos de acontecimientos pasados en el presente nos ayuda a comprender mejor los antecedentes, la orientación y el desarrollo, etc.

El presentismo rechaza, pues, en su totalidad el modelo mecanicista de conocimiento y la interpretación pasiva y con-

templativa de la teoría del reflejo. Queda, pues, como alternativa, el segundo o el tercer modelo, ya sea idealista-subjetivo u objetivo-activista. La elección de uno de ellos depende de las premisas constitutivas de la concepción del mundo (en el sentido de la *Weltanschauung)*, de los distintos presentistas: Croce y Collingwood se pronuncian indiscutiblemente por el modelo idealista-subjetivo, en tanto que Dewey y Beard, con varias reservas, son más favorables al modelo objetivo-activista.

La batalla esencial se libra en torno a la tercera tesis de la escuela de Ranke, a saber: que el historiador puede y debe ser un observador imparcial, no comprometido, que se limite a describir los hechos, absteniéndose de juzgarlos. Todos los presentistas rechazan estas presunciones como irreales y contrarias a la experiencia, a la vida y a sus necesidades. Se declaran en favor de una historia comprometida y animada por el espíritu de partido.

La historia es el presente proyectado sobre el pasado, lo que significa que los intereses y las necesidades actuales determinan el campo y el modo de visión del historiador: desde la cuestión de saber qué es para él un hecho histórico y el modo como lo interpreta y lo juzga hasta la comprensión global del proceso histórico. Así, se parte del presente, de sus conflictos y de sus combates, que el historiador, consciente o inconsciente, expresa a la vez que participa. La única historia posible es la historia comprometida, la historia animada por el espíritu de partido, por tanto, parcial, en determinado sentido del término. No puede ser de otro modo ni es preciso que lo sea, por la simple razón de que la historia no es una crónica ni puede ser reducida a una mera enumeración de hechos; la historia debe juzgar e interpretar, lo que *eo ipso* supone una toma de posición, un compromiso, un espíritu de partido. En consecuencia, si se propugna, como hace Ranke,

una historia *wie es eigentlich gewesen,* o bien no se sabe de qué se habla, o simplemente se disimula con el fin de conseguir fácilmente determinados objetivos sociales (precisamente lo que los presentistas reprochan a Ranke).

En mi opinión, los presentistas en su discrepancia con los positivistas tienen razón en todas las cuestiones esenciales que acabamos de exponer de un modo esquemático y sumario. Pero ellos tienen razón aunque sólo sea en sentido negativo, cuando atacan muy oportunamente los puntos débiles de la doctrina positivista, cuando indican por qué y dónde ésta se equivoca, si bien también ellos yerran a menudo en los puntos de vista que presentan en su nombre. Se trata efectivamente de dos cosas muy distintas: por una parte, la crítica del positivismo, exacta en su aspecto crítico; por otra, las concepciones invocadas para realizar esta crítica y que pueden no ser necesariamente justas en las soluciones propuestas. En consecuencia si queremos abordar el problema de fondo, o sea separar las cuestiones teóricas reales que subyacen al conflicto entre el positivismo y el presentismo en la historiografía, es necesario exponer, aunque sea con brevedad, nuestro juicio sobre el presentismo.

Nuestro juicio es esencialmente negativo. Toda apreciación exige un sistema de referencia y sólo puede realizarse a partir de las posiciones elegidas. Si rechazamos el presentismo, aún cuando suscribimos la orientación de su crítica del positivismo, lo hacemos a partir de posiciones filosóficas determinadas, ya que lo que rechazamos es precisamente el fundamento filosófico de esta doctrina. Ya hemos afirmado y lo repetimos deliberadamente: piensen lo que piensen los historiadores de tendencia positivista, es imposible prescindir de la filosofía en la reflexión metateórica sobre la historia. Los principales puntos de litigio del positivismo y el presentismo se refieren a los

problemas esencialmente filosóficos. Por consiguiente, deben ser considerados como tales con pleno conocimiento de causa. En el caso contrario, como ha previsto Engels, se filosofa inconscientemente con el riesgo de practicar la peor de las filosofías, el eclecticismo.

Las posiciones filosóficas, desde las que apreciamos el presentismo e impugnamos sus concepciones sobre la temática que hemos estudiado aquí, son las posiciones de la filosofía marxista. Estas posiciones equivalen en particular, recordémoslo, a una ontología materialista y a una gnoseología realista. Ellas determinan nuestro rechazo de las premisas filosóficas presentistas en dos cuestiones fundamentales, aún cuando existan otros problemas más secundarios que no harían más que confirmar nuestro juicio negativo.

En primer lugar, nuestra negación apunta al idealismo y más concretamente al subjetivismo de la doctrina presentista.

Se admiten dos significados del término "historia": como proceso histórico objetivo *(res gestae)* y como descripción de este proceso, o sea la historiografía *(historia rerum gestarum)*. Esta distinción se basa en la concepción filosófica, implícita o explícita, que acepta dos órdenes distintos de cosas: por una parte, la realidad que existe fuera e independientemente de cualquier espíritu cognoscente; por otra, el pensamiento relativo a dicha realidad. Solamente en el contexto de esta concepción y de esta distinción se plantean los múltiples problemas de la teoría del conocimiento que, como ya hemos visto, también son válidos para la teoría de la historia.

Lo que caracteriza al presentismo, en todas sus variantes, es que no admite o no tiene en cuenta esa distinción: para él, la historia equivale *a pensamiento sobre la historia*. Por consiguiente, el proceso histórico objetivo desaparece y solamente queda el pensamiento. No el pensamiento sobre este proceso,

sino el pensamiento que crea historia. Por lo menos, Croce y Collingwood enfocan el problema en estos términos. Otros presentistas, en particular los historiadores norteamericanos, limitan el campo de su visión a la *imagen* histórica y reducen el problema al pensamiento *sobre* el proceso histórico. El pensamiento se vuelve soberano en cierto modo y el problema de su conformidad (adecuación, correspondencia) con el proceso objetivo; es decir el problema de la *objetividad* del conocimiento histórico no retiene su atención. Su interés científico se concentra en el único factor subjetivo que de acuerdo con su concepción está socialmente condicionado, aunque permanece exclusivamente en el ámbito del pensamiento. En este contexto, poco importa que estos historiadores partan o no de principios filosóficos metafísicos. El efecto es idéntico: el presentismo adopta la posición del subjetivismo filosófico. Sin embargo, ésta es la posición teórica más extraña que un historiador puede adoptar, ya que apenas se puede comprender por qué un hombre que comparte esas concepciones debe tomarse el trabajo de descubrir documentos históricos, reunirlos, criticarlos, etc., en definitiva ¿por qué debe ser historiador? Esta perplejidad no se refiere a los filósofos especulativos del tipo de Croce, sino a los historiadores ostensiblemente preocupados por su profesión y que en su mayoría la ejercen con gran seriedad y eficacia. De lo cual se deduce que el principio de no-contradicción, según el cual una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo, dista mucho de confirmarse desde el punto de vista psicológico.

En segundo lugar, nuestra negación abarca al relativismo inevitablemente asociado al presentismo.

Si se admite que los intereses y las necesidades del presente determinan nuestra visión de la historia de tal manera que ésta no es más que su proyección sobre la pantalla del

pasado, de acuerdo con la metáfora de Carl Becker, se pone en evidencia que la historia debe ser reescrita constantemente obteniéndose así diferentes historias, e incluso contradictorias que, sin embargo, son verdaderas. Al escamotear el proceso histórico objetivo al que podríamos referir nuestro conocimiento histórico, perdemos de golpe la objetividad del conocimiento y la verdad objetiva, y nos extraviamos por los caminos tortuosos del subjetivismo. En esta aventura la definición clásica de la verdad pierde su carta de ciudadanía y su razón de ser, y lo que subsiste, como máximo, es la definición utilitarista contenida en el pragmatismo de James: es verdadero lo que es útil, o sea lo que corresponde a necesidades e intereses determinados. Pero esta definición equivale precisamente al relativismo, si por él se entiende al punto de vista que hace depender la verdad del juicio del sistema de referencia: un juicio es verdadero si es referido al sistema de referencia X (al presente X, dirían los presentistas), y es falso referido al sistema Y. Sin embargo, es fácil comprobar que este punto de vista equivale a una condena de la ciencia, en todo caso de la ciencia intersubjetiva, que posee un valor universal, de la ciencia considerada como un conocimiento objetivo, parcial, incompleto, imperfecto, universalmente vigente. Por tanto, el relativismo reduce la ciencia de la historia y su *posibilidad* misma a nada, lo que significa la autodestrucción de la teoría que lleva a tales consecuencias. Esto, que es lo que sucede en el caso del presentismo, amenaza a todas las teorías que, al introducir el elemento subjetivo en el conocimiento concebido como función de un condicionamiento social variable, eliminan el proceso histórico objetivo y el conocimiento objetivo de dicho proceso.

El propio presentismo, capaz de descubrir y delimitar los males que afectan a la historiografía positivista, está aquejado

de subjetivismo y de relativismo, enfermedad incurable que le conduce a la catástrofe científica. Por otra parte, los contendientes se pasan la pelota: los positivistas en su polémica se aprovechan de las "imperfecciones" del crítico, pero éstas no quitan valor alguno a la crítica formulada. Es un argumento *ad hominem* significativo.

Para el marxista, tanto el positivismo como el presentismo son inaceptables en igual medida, aunque cada uno por razones distintas. Para él, no se trata de saber cuál de estas dos posiciones es más errónea o está más próxima a su propios puntos de vista; ambas le son igualmente extrañas, aunque suscriba los argumentos críticos proporcionados por una contra la otra. Lo importante para el marxismo no es calibrar la distancia que le separa de esta o de aquella escuela, sino discernir los problemas teóricos que constituyen la base de la controversia y se precisan en la polémica entre sus oponentes. Debe hacerlo a su modo, bajo su propia responsabilidad y a su cuenta teórica personal.

¿Cuáles son, por tanto, los problemas que se pueden destacar al analizar la controversia que enfrenta el positivismo y el presentismo en la historiografía?

El primero, el esencial, que volveremos a tratar cuando demos nuestro propio punto de vista, es el problema del carácter del conocimiento histórico. Aquí se enfrentan dos posiciones: por una parte, la concepción positivista que admite que el proceso histórico existe objetivamente y que el conocimiento humano, si consigue reunir hechos suficientes, da de él un reflejo fiel sin ninguna añadidura subjetiva; por otra, la concepción presentista que, en principio, no tiene en cuenta la existencia del proceso histórico objetivo, pero niega en cambio que el conocimiento sea su reflejo, considerando el proceso histórico en función de los intereses y las necesi-

dades actuales. En consecuencia, el presentismo se sitúa en posiciones subjetivistas subrayando con justicia el condicionamiento social del sujeto cognoscente. Como marxistas, ya sabemos lo que aceptamos y rechazamos de ambas concepciones.

Queda por resolver el problema teórico consistente en captar en una sola teoría coherente y no contradictoria la tesis de la historia considerada como un proceso objetivo producido en el pasado y que nosotros estudiamos, así como la tesis del conocimiento considerado, no como una contemplación pasiva, sino como un proceso objetivo y activo. En otros términos, se trata de traducir el tercer modelo de la relación cognoscitiva del lenguaje de la abstracción filosófica al lenguaje concreto de los estudios históricos. Este problema general conlleva una serie de cuestiones particulares de una importancia teórica considerable. ¿Qué son los hechos históricos y cuáles son los criterios de selección? ¿El conocimiento histórico puede limitarse a la descripción o también debe explicar? ¿Por qué reescribimos continuamente la historia? En esta perspectiva, ¿cómo se presenta la cuestión del progreso en el conocimiento histórico?

El segundo gran problema que se plantea en el contexto de la controversia analizada hasta aquí es el del relativismo. Procede del ámbito de la teoría de la verdad y está estrechamente relacionado con el problema anterior. ¿Nuestros juicios tienen un valor de verdad sólo en el contexto de un sistema de referencia definido (sujeto, lugar y tiempo), o su verdad es independiente de este sistema de referencia? En el capítulo anterior hemos intentado contestar a esta cuestión en el plano de una reflexión filosófica abstracta, haciendo una distinción entre el problema de la verdad relativa, en el sentido de su relación con circunstancias determinadas, y el problema del conocimiento total o parcial. Aquí, el problema se nos presenta

de nuevo bajo la forma concreta del conocimiento histórico.

El presentismo constituye, en efecto, un caso particular del relativismo. Si el relativismo consiste en general en considerar la relatividad de la verdad como la necesidad de relacionar el conocimiento con unas circunstancias determinadas para poder calificarlo como verdadero, el presentismo le da a este enfoque el rango de un principio. Para él, la historia siempre es una proyección de los intereses y las necesidades presentes sobre el pasado; es decir, siempre está en función de un presente variable. Por consiguiente, la verdad del conocimiento histórico siempre está en relación con las circunstancias de espacio y tiempo.

La posición del marxista, al igual que la de todo adversario del relativismo, es en este caso extremadamente clara: rechazar tanto el relativismo como el presentismo subjetivista. Pero rechazar las premisas o las conclusiones filosóficas ligadas a las cuestiones reales que se plantean en un terreno científico no significa negar que la interrogación esté bien fundamentada. Una solución falsa no elimina el problema como tal. ¿Cuál es, por tanto, el problema real que subsiste cuando ya se ha rechazado la solución relativista?

El presentismo subraya justamente que el punto de vista del historiador, su manera de captar el proceso histórico, su elección de los acontecimientos del pasado que considera importantes y que, por consiguiente, eleva al rango de hechos históricos, etc., dependen de las necesidades y los intereses sociales que en el presente condicionan la mentalidad y las actividades de todos los individuos, incluidos los que estudian el pasado. Esta observación está fundada y la conciencia del estado de hecho de que da cuenta es sumamente importante para el historiador así como para los representantes de otras ciencias sociales. Esta conciencia permite captar mejor el pro-

blema del progreso en la ciencia de la historia, y comprender mejor por qué se reescribe continuamente la historia y por qué el progreso no consiste, como se imaginaban los positivistas, en una simple acumulación de hechos, que en un momento dado debería alcanzar un saber perfecto, absoluto e inmutable. Pero, de entrada, reaparecen todas las dificultades teóricas que ya habíamos encontrado. Nuestro conocimiento y su producto, el saber, dependen no sólo del factor objetivo en la relación cognoscitiva, sino también del factor subjetivo ligado al condicionamiento variable del sujeto cognoscente. Este factor subjetivo es algo muy particular, ya que siempre está en función de condicionamientos sociales objetivos. Sin embargo, este problema es relativamente fácil de .explicar desplazando el análisis del individuo humano del plano puramente individual al plano social, colectivo. En cambio, el problema de la interpretación de la objetividad del conocimiento y de la verdad, enfocado en esta nueva perspectiva, permanece abierto, tanto más cuanto que se trata no sólo de una fórmula general y de un esquema de la relación cognoscitiva, sino también de su aplicación concreta en el ámbito del conocimiento histórico.

Finalmente, el último gran problema que surge en el análisis de las dos corrientes en cuestión es el del compromiso, el del espíritu de partido de la historia y del historiador, en el sentido de una toma de posición definida y manifiesta, por una de las partes en los conflictos sociales y en las luchas de clases del pasado que la ciencia de la historia estudia. Mientras este problema se inserta por un lado en la extensa temática de la objetividad del conocimiento histórico, permite, por otro, aproximarse a algunos aspectos específicos de éste.

Al propugnar una historia descriptiva, exclusivamente limitada a la comprobación de los hechos *wie es eigentlich*

*gewesen,* Ranke proponía como ideal el historiador capaz de ser imparcial, de elevarse por encima de los conflictos que estudia, de abstenerse incluso de cualquier juicio al respecto; es decir, el historiador que trata su objeto *sine ira et studio.* Este modo de abordar el problema y este modelo de historiador está en función de una concepción determinada del proceso de conocimiento y de la relación cognoscitiva: según Ranke, el conocimiento es un proceso pasivo y contemplativo, razón por la cual se atribuye el papel de registro pasivo de los acontecimientos al sujeto cognoscente. Ranke presume, pues, que el sujeto no debe ni puede asumir un papel activo y, por tanto, comprometido.

El punto de vista del presentismo es diametralmente opuesto, tanto en su concepción del proceso cognoscitivo como en la posición y el carácter que confiere al sujeto cognoscente. Al preconizar una historia comprometida, animada por un espíritu de partido (en el sentido indicado anteriormente) el presentismo define lo que debe ser la historia y lo que debe ser el historiador, haciendo explícitas algunas consecuencias que resultan de toda su doctrina. Si se afirma que la historia está en función de un presente variable y de sus intereses, se debe admitir que la actitud del historiador también está en función de las necesidades, los intereses y los conflictos de su tiempo. El historiador, por consiguiente, es el sujeto de un compromiso de clase, de un compromiso determinado por su época, aunque proyectado sobre la pantalla del pasado.

¿En qué consiste finalmente, desde nuestro punto de vista, el problema planteado a través de estas dos soluciones opuestas? En captar en un conjunto coherente el postulado de una historia comprometida, de una historia de clase, de una historia animada por un espíritu de partido y por el imperativo de la cientificidad de la historia, ya sea de su tendencia hacia

la verdad objetiva o en el sentido de una marcha infinita hacia la verdad absoluta. He ahí un problema sumamente importante y apasionante sobre todo para un marxista, a la luz de sus propias premisas filosóficas y de sus dificultades teóricas.

El principal interés del análisis de las diferencias entre el presentismo y el positivismo residía para nosotros en la extrapolación de los problemas más importantes que debíamos someter a estudio. Estos se centran, como ya hemos visto, en torno al conflicto entre el imperativo de la cientificidad de la historia, de la objetividad del conocimiento histórico y el hecho del papel activo del sujeto cognoscente en el proceso de conocimiento histórico y, en particular, en la acción de los condicionamientos sociales sobre la variabilidad de la perspectiva histórica. Las controversias entre el presentismo y el positivismo han esclarecido algo estos problemas, proporcionándonos una aportación teórico-histórica. Estas mismas cuestiones también son objeto de estudio y de investigación en las disciplinas científicas que, aunque de modo indirecto, influyen considerablemente en nuestra reflexión metahistórica. Nos referimos, en primer lugar a la sociología del conocimiento, a la que dedicaremos nuestra atención en el capítulo siguiente.

## *Capítulo II.*
## EL CARÁCTER DE CLASE DEL CONOCIMIENTO HISTÓRICO.

*"Además, dista mucho de que los hechos descritos en la historia sean la pintura exacta de los hechos mismos tal como han ocurrido: éstos cambian de forma en la cabeza del historiador, se amoldan a sus intereses y adquieren el tinte de sus prejuicios.*

J. J. ROUSSEAU, *Emilio.*

Según el presentismo, la historia siempre está en función de un presente cualquiera: los intereses y las necesidades sociales, tal como existen actualmente, condicionan nuestro enfoque del pasado, la selección de los hechos y, por consiguiente, la imagen de dicho pasado. Al subjetivismo y al relativismo que pesan sobre el presentismo se añade el reproche de que formula en términos demasiado generales e imprecisos,

la tesis del condicionamiento social de la actitud del historiador. ¿Qué significa este condicionamiento? ¿Cómo se realiza? ¿De qué necesidades e intereses se trata? ¿Cuál es el mecanismo de su funcionamiento? ¿Cuáles son las mediaciones que intervienen? He ahí algunas cuestiones, elegidas al azar, a las que el presentismo no responde. Enfocada desde este ángulo, la sociología del conocimiento tal como la proponen Karl Mannheim y su escuela, constituye el complemento natural del presentismo, aún cuando esta complementariedad no haya sido intencional, ni siquiera señalada por los representantes de las dos corrientes respectivas.

## I. *Sociología del conocimiento: el condicionamiento social del conocimiento.*

La sociología del conocimiento, que ha hecho "carrera" en estas últimas décadas, está sacada del marxismo y en particular de su teoría de la infraestructura y de la supraestructura, así como de su teoría de la ideología. Karl Mannheim lo reconoce lealmente aunque este hecho en general se silencia. Este silencio es un error no sólo por el derecho legítimo a la prioridad científica, sino también por la posibilidad de introducir correcciones en algunas tesis muy criticables de la sociología mannheimiana del conocimiento. Estas tesis, en particular aquellas que han justificado el reproche de relativismo, cambian de interpretación en el contexto de la doctrina de que proceden, o sea en el contexto del marxismo.

El paso dado por la sociología mannheimiana del conocimiento es muy simple, aunque fecundo y de gran valor heurístico. No se limita a comprobar que existen determinadas

opiniones sobre ciertos problemas sociales, punto de partida que muchas tendencias consideran suficiente; sino que plantea también las razones que hacen que estas opiniones surjan precisamente en una forma diferente de otras formas pasadas y actuales. Esta cuestión, que podría parecer trivial, se plantea en relación con la comprobación de que se establece una relación, en absoluto trivial, entre las opiniones de los hombres sobre los problemas sociales y sus condiciones sociales. Estas condiciones son responsables de que los hombres tengan precisamente tales opiniones en lugar de otras, en virtud de que viven en determinada época y en determinadas condiciones.

La comprensión de esta relación está ligada estrechamente a la tesis marxista de la interdependencia entre la infraestructura y la supraestructura de la sociedad. Si se acepta esta tesis, a saber que un movimiento en la infraestructura (o sea, los cambios en las condiciones materiales de la existencia social) tiene como consecuencia un movimiento en la supraestructura (y, sobre todo, cambios en las ideas de los hombres sobre los problemas sociales), se comprende por qué hemos de interrogarnos sobre la génesis de esas ideas, en particular sobre las relaciones sociales que las engendran y sobre las condiciones materiales de la existencia social que constituyen su fundamento.

Así pues, esta interrogación que constituye lo esencial y lo original de la sociología mannheimiana del conocimiento, está manifiestamente tomada del marxismo, al igual que el interés de esta doctrina por la ideología como parte específica de la supraestructura.

Examinemos ahora cómo Mannheim ha interpretado y aplicado la teoría marxista de las relaciones entre la infra-

estructura y la supraestructura y cómo ha entendido la teoría de la ideología. Antes quisiera subrayar que la filiación genética de la sociología del conocimiento con el marxismo y su deuda intelectual con él son mucho más importantes de lo que en general se indica y afectan a elementos fundamentales de la doctrina de Mannheim, tales como su concepción del hombre y su visión del conocimiento como proceso. Si no se tiene en cuenta claramente y en toda su extensión esta filiación, es imposible comprender hasta qué punto Mannheim se basa conscientemente en Marx.

Al exponer los presupuestos gnoseológicos de nuestros análisis hemos mencionado la concepción de Mannheim sobre la génesis y el papel de la ficción individualista en la teoría del conocimiento. Mannheim asocia esta ficción a un tipo dado de relaciones sociales, relaciones en las que los lazos originales entre el individuo y el grupo se desintegran. De la misma manera, relaciona la superación de esta ficción con el hundimiento de los cimientos de la sociedad individualista que ha llegado al límite de la anarquía. El punto de partida del análisis del proceso del conocimiento es, pues, no el individuo autónomo, aislado de la sociedad y opuesto a ella, sino el grupo social en cuyo contexto el individuo actúa, con el cual coopera y que lo determina.[1]

El acento puesto, ante todo, sobre el individuo considerado como un ser autónomo es desplazado para ser puesto sobre el grupo social, con lo cual al considerar al individuo como un *ser social,* la sociología del conocimiento da un paso decisivo. En este contexto e inspirado manifiestamente por el marxismo, Mannheim puede formular la tesis subyacente a

[1] K. Mannheim, *Ideologie und Utopie,* Frankfort, 1952, pp. 26-30 (*Ideología y utopía,* Ed. Aguilar, Madrid, 1966, pp. 76-81).

sus desarrollos ulteriores sobre el condicionamiento social del conocimiento humano.

"...El conocimiento es, desde el comienzo, un proceso cooperativo de la vida del grupo, en la que cada uno despliega su conocer dentro del marco de un destino común, de una común actividad y del triunfo sobre dificultades comunes (en las que, sin embargo, cada uno tiene una participación distinta). Por consiguiente, los productos del proceso cognoscitivo, al menos en parte, están ya diferenciados porque no todo aspecto posible del mundo cae dentro del alcance de visión de los miembros del grupo, sino solamente aquellos de los cuales surgen los problemas y dificultades para el grupo. Y aun este mundo común (no compartido de la misma manera por grupos externos) aparece de una forma diferente, para los grupos subordinados, dentro del grupo mayor. Aparece diferentemente, porque los grupos y los estratos subordinados en una sociedad funcionalmente diferenciada tienen un modo distinto de aproximación experimental a los contenidos comunes de los objetos de su mundo." [2]

Otro elemento que afilia la sociología del conocimiento al marxismo y sobre el cual quisiera llamar particularmente la atención, es la concepción que tiene Mannheim del proceso del conocimiento, concepción que también debe su inspiración a Marx.

Por una parte, subraya Mannheim, el conocimiento no es un acto abstracto y teórico, sino que se basa en una *actividad colectiva*.[3] Por otra, el conocimiento debe ser entendido como un *proceso*, o sea de manera dinámica y no estática, tesis muy importante para la solución de los problemas planteados por la sociología del conocimiento.

[2] *Ibid.*, p. 27. (Ed. esp. cit., pp. 76-81.)
[3] *Ibid.*, pp. 28-29. (Ed. esp. cit., p. 78.)

"...Ha llegado a ser extraordinariamente dudoso si, en el fluir de la vida, es un problema intelectual de genuino valor intentar descubrir ideas o principios absolutos, fijos e inmutables. Tal vez la tarea intelectual más valiosa sea aprender a pensar dinámica y *relacionalmente* en vez de hacerlo estáticamente. En nuestro contemporáneo estado de perplejidad social e intelectual, es muy chocante comprobar que aquellas personas que pretenden haber descubierto algo absoluto son corrientemente las mismas que también pretenden ser superiores a las demás. Encontrar, en nuestros días, quienes intenten hacer pasar por legítimo al mundo y recomienden a otros algún remedio secreto de lo absoluto que ellos pretenden haber descubierto es, simplemente, un signo de la pérdida y de la necesidad de una certeza intelectual y moral, sentida por amplios sectores de gentes que son incapaces de aceptar la vida de frente." [4]

Tras esta presentación preliminar de las filiaciones existentes entre la sociología del conocimiento y el marxismo, procedamos a exponer los puntos de vista de Mannheim sobre los problemas que nos interesan, empezando por su concepción de la ideología a causa del papel que juega en todo el sistema mannheimiano.[5]

Una de las ideas básicas del materialismo histórico es la tesis del condicionamiento social de la conciencia humana, problema al que está dedicada la teoría de la infraestructura y la supraestructura. Al considerar a la ideología como una parte particularmente específica de la supraestructura y al

[4] *Ibid.*, pp. 77-78. Véase también la traducción fragmentaria de este libro en francés: *Idéologie et Utopie*, Librairie Marcel Rivière, París, 1956, p. 90. (Ed. esp. cit., p. 142.)

[5] K. Mannheim, *Wissenssoziologie, Handwörterbuch der Soziologie*, Stuttgart, 1959, pp. 659-680.

indicar la relación de cada ideología con la situación, las aspiraciones y los intereses de determinados grupos sociales, el marxismo ha proporcionado a Mannheim los fundamentos para su teoría de la ideología. Esta filiación es indudable y Mannheim es el primero en reconocerla, pero al radicalizar las concepciones marxianas, Mannheim acaba por alejarse de ellas.

Partiendo de la premisa que afirma que la ideología siempre está socialmente condicionada, y refleja las aspiraciones y los intereses de un grupo social determinado, Mannheim considera que toda ideología es, por definición, "una falsa conciencia"; es decir que ella da una imagen unilateral, parcial y, por consiguiente, deformada de la realidad. Pero como coloca todas las ideologías al mismo nivel, Mannheim acaba cayendo en la trampa del relativismo, aunque su análisis del concepto de "ideología" sigue siendo viable en muchos sentidos.

En primer lugar, distingue la concepción particular y la concepción total de la ideología *(partikularer und totaler Ideologiebegriff)*. La concepción particular equivale a las ideas y representaciones de un individuo o de un grupo que disimulan más o menos conscientemente un hecho cuyo verdadero conocimiento no corresponde a los intereses de este grupo o de este individuo. En la ideología particular existe toda una gama de posibilidades psicológicas: desde la mentira consciente a la simulación instintiva, semiconsciente del estado real de las cosas, desde el engaño de los otros hasta el engaño de sí mismo. Esta concepción de la ideología que, según Mannheim, sólo gradualmente se ha distinguido de la noción de la mentira pura y simple, es particular en varias acepciones del término. Su particularidad se hace de inmediato evidente cuando se le opone la concepción *total* de la ideología; habla-

mos de la ideología en este segundo sentido cuando tenemos presentes las características *(die Beschaffenheit)* de la estructura total del espíritu (de la conciencia) de toda una época o de todo un grupo social, de una clase por ejemplo.[6]

Estas dos concepciones de la ideología tienen en común el hecho de que una y otra suponen la necesidad de tomar en consideración la situación social del sujeto que ha enunciado una aserción ideológica y de interpretarla en función de esa situación. "Estas dos concepciones de la ideología, dice Mannheim, hacen de las llamadas "ideas" una función del que las sostiene y de su posición en su medio social." [7]

Lo que distingue a ambas concepciones de la ideología es, en primer lugar, el hecho de que la concepción particular capta como "falsa conciencia" sólo una *parte* de las opiniones del contrario y considera su función en un plano puramente psicológico, admitiendo que el nivel cognoscitivo (noológico) es común; mientras que la concepción total de la ideología capta como "falsa conciencia" la *totalidad* de la *Weltanschauung* del contrario, conjuntamente con su aparato conceptual y categorial y hace del nivel noológico una función de la totalidad. A esta oposición entre las concepciones particular y total de la ideología se añade una nueva distinción entre la formulación especial y general *(speziell und allgemein)* de la concepción de la ideología. Nos referimos a la formulación especial cuando hacemos una función de la estructura total del espíritu del adversario; a la segunda formulación "cuando se tiene el valor de someter no sólo los puntos de

[6] Cf. K. Mannheim, *Ideologie und Utopie, op. cit.,* p. 54; *Idéologie et Utopie, op. cit.,* p. 42 (Ed. esp. cit., pp. 108-109); *Wissenssoziologie..., op. cit.,* pp. 57-58.

[7] K. Mannheim, *Ideologie und Utopie, op. cit.,* p. 54; *Idéologie et Utopie, op. cit.,* p. 43. (Ed. esp. cit., p. 108.)

vista del adversario al análisis, sino todos los puntos de vista, *incluso el suyo propio.*" [8]

Mannheim no se interesa por la concepción particular de la ideología, sino por su concepción total, a nivel noológico variable que es el *plano constitutivo del conocimiento.* Y éste es precisamente el objeto de la sociología del conocimiento que debe ocuparse de las situaciones "dentro de las cuales toda la estructura social, con todas sus manifestaciones, se presenta *necesariamente* bajo aspectos diferentes a los observadores colocados en diversos puntos de esta estructura. Por consiguiente, lo que en todos estos casos origina la "unilateralidad" y la "falsedad" de la afirmación no es la intención de encubrir, sino "la diversidad inevitable de la estructura del espíritu de sujetos situados en los más diversos puntos dentro del espacio histórico-social".[9]

Para Mannheim el problema mayor de la sociología del conocimiento es esta posibilidad de la "falsa conciencia" en general, de conciencia falsa en tanto que relacional, en tanto que función de... En cuanto a su principio de una interpretación general de la concepción total de la ideología (o sea de una comprensión del plano noológico total de *todos* los adversarios como función de...), lo lleva a concluir que *todos* los puntos de vista son solamente variables de la "falsa conciencia". La única crítica que Mannheim formula contra el marxismo es precisamente que no haya aplicado su teoría de la ideología a su propia doctrina. De este modo ("de noche todos los gatos son pardos") desaparece toda diferencia entre una ideología científica (según Mannheim, en esta última expresión existe ciertamente una *contradictio in adiecto)* y no

[8] K. Mannheim, *Ideologie und Utopie, op. cit.*, p. 70; *Idéologie et Utopie, op. cit.*, p. 75. (Ed. esp. cit., p. 131.) Subrayado del autor.
[9] K. Mannheim, *Wissenssoziologie..., op. cit.*, p. 660.

científica, entre la ideología marxista y la ideología fascista por ejemplo. El marxismo no es más que uno de los numerosos "puntos de vista", en realidad iguales, que presenta la historia del pensamiento; por tanto, pierde evidentemente su posición excepcional y su valor científico. Mannheim escribe:

"En la etapa actual de nuestra comprensión, difícilmente se puede evitar esta formulación general de la total concepción de la ideología, de acuerdo con la cual el pensamiento de todos los partidos, en todos los tiempos, posee un carácter ideológico. Difícilmente existe una posición intelectual particular, y el marxismo no constituye una excepción a esta regla que no haya cambiado a través de la historia y que, incluso en el presente, no aparezca bajo muchas formas. También el marxismo ha adoptado muy diversas apariencias. No sería demasiado difícil para un marxismo reconocer su base social.

"Con el nacimiento de la formulación general de la total concepción de la ideología, *su teoría* simple se convierte en *Sociología del Conocimiento*. Lo que en un tiempo fue el arma (considérese la expresión marxista: 'Forjar las armas intelectuales del proletariado') intelectual de un partido, se ha transformado, generalmente, en un método de investigación de la historia social e intelectual. Al comienzo, un determinado grupo social descubre la 'determinación posicional' *(Seinsgebundenheit)* de las ideas de sus adversarios. Inmediatamente el reconocimiento de este hecho es elaborado en un principio omnicomprensivo de acuerdo con el cual el pensamiento de cada grupo es considerado como si surgiera de sus condiciones vitales (por medio del término 'determinación posicional del conocimiento', estoy intentando diferenciar del concepto ideológico el contenido propagandístico del sociólogo científico'). De esta manera, se convierte en tarea de la his-

toria sociológica del pensamiento analizar, sin consideración a las inclinaciones partidistas, todos los factores, en la actual existente situación, que puedan influir en el pensamiento. Esta historia de las ideas, sociológicamente orientada, se destina a proporcionar a los hombres modernos una visión revisada de todo el proceso histórico."[10]

Volveremos a hablar de nuevo del análisis de esta "formulación general de la concepción total de la ideología", y en particular del problema del carácter ideológico del marxismo. Ahora nos concentraremos en las consecuencias gnoseológicas generales de esta doctrina y en particular en el relativismo que se desprende de ello.

Según Mannheim, todas las opiniones relativas a las realidades sociales son ideológicas; *cada* ideología es una deformación del conocimiento, una "falsa conciencia". Puesto que cada ideología al mismo tiempo está en función de una situación social determinada, como verdad determinada es relativa respecto a las condiciones *dadas*. Así, existen tantas verdades como "situaciones sociales", o sea como sistemas de condiciones de existencia social.

Esta concepción equivale al relativismo, y su aplicación a las ciencias sociales en general y a la ciencia de la historia en particular, necesariamente tiene consecuencias que reducen a cero la ciencia dada. En efecto, si la verdad científica depende del sistema de referencia, se renuncia a toda posibilidad de alcanzar una verdad intersubjetiva objetiva y, por tanto, se destruye el fundamento del conocimiento científico. Ante esta consecuencia, equivalente a una catástrofe científica, Mannheim se defiende y busca sus medios de defensa precisamente en la sociología del conocimiento y en particular en

[10] K. Mannheim, *Ideologie und Utopie, op. cit.*, pp. 70-71; *Idéologie et Utopie, op. cit.*, p. 75. (Ed. esp. cit., pp. 131-132.)

la distinción que hace en el contexto de su sistema entre *relativismo y relacionismo.*

Al llegar a este punto de nuestra exposición, quisiera hacer una observación de carácter histórico y autocrítico.

Hace unos quince años emprendí unos estudios sobre el conocimiento histórico que poco después abandoné durante largo tiempo; en aquel momento publiqué al margen de mis trabajos un artículo dedicado a la sociología del conocimiento de Mannheim.[11] Aun cuando sigo sosteniendo las tesis esenciales de dicho artículo, creo haber sido injusto entonces con el relacionismo tal como lo presenta Mannheim. No es que yo piense que el relacionismo lo salve del relativismo, talón de Aquiles de su teoría, pero contiene una serie de ideas correctas que en aquella ocasión quedaron ahogadas inútil e injustamente en mi crtíica general. En consecuencia ahora emplearé un método de análisis y de crítica más sutil.

En el marco del problema que nos interesa, Mannheim formula dos tesis fundamentales:

1) Su teoría sólo puede ser tachada de relativista si las categorías de la sociología del conocimiento no se hacen extensivas a la teoría del conocimiento, modernizándola;

2) Sus propios puntos de vista no son relativistas, sino relacionistas, diferencia que en su opinión es fundamental.

En su *Ideología y utopía* quiere demostrar cómo el desarrollo concreto de la concepción total de la ideología lleva a la sociología del conocimiento. Subraya asimismo que al extender la concepción de la ideología a *todo* el pensamiento humano, considerando pues la estructura total del espíritu de

[11] A. Schaff, "Mannheima 'sociologia wiedzy' a zagadnienie obiectywnosci prawdy" ("La sociología del conocimiento de Mannheim y el problema de la objetividad de la verdad") en *Mysl Filozoficzna,* Varsovia, 1956, Nº 1-2, pp. 116-134.

los sujetos como función de condiciones definidas, llegamos a la conclusión de que el "punto de vista" condiciona no sólo un acto cognoscitivo determinado, sino también el proceso cognoscitivo en general. Por consiguiente, conceptos tales como "ideología", "falsa conciencia", "realidad", etc. cambian de sentido. Mannheim escribe: "Este punto de vista nos fuerza, en definitiva, a reconocer que nuestros axiomas, nuestra ontología y nuestra epistemología han sido profundamente transformados." [12]

Se trata, pues, de transformar la teoría caduca del conocimiento y la concepción de la verdad, introduciendo la perspectiva del condicionamiento social del sujeto y del proceso cognoscitivo. Solamente en el caso contrario, o sea cuando no se tiene en cuenta esta perspectiva, se desemboca en el relativismo.

"El relativismo es un producto de la moderna manera de proceder histórico-sociológica, que se basa en el reconocimiento de que todo pensar histórico está ligado a la posición concreta del pensador en la vida *(Standorts-gebundenheit)* (tendencia a interpretar las ideologías como ideas procedentes de cierto ambiente social y cuya validez se limita al mismo término empleado por Max Scheler). Pero el relativismo combina este conocimiento histórico-social con una vieja teoría del conocimiento, que era todavía inconsciente de la interrelación entre las condiciones de existencia y modos de pensamiento, y que ha modelado su conocimiento según prototipos estáticos, tales como el representado por la proposición $2 \times 2 = 4$. Este viejo tipo de pensamiento, que ha considerado tales ejemplos como el más perfecto modelo, tuvo que rechazar todas las formas de conocimiento que dependían del punto

[12] K. Mannheim, *Ideologie und Utopie, op. cit.*, pp. 69-70; *Idéologie et Utopie, op. cit.*, pp. 73-74. (Ed. esp. cit., p. 130.)

de vista subjetivo y de la situación social del conocedor, y que eran, por ello, simplemente 'relativas'. Por tanto, el relativismo debe su existencia a la discrepancia entre esa visión intelectual recién lograda del proceso real del pensamiento y una teoría del conocimiento que, sin embargo, no había tomado en cuenta esta nueva visión intelectual." [13]

Para solucionar este estado de cosas, según Mannheim, se debe revisar la teoría ya caduca del conocimiento, tomando en consideración su carácter históricamente variable. Además (cf. *Wissenssoziologie, op. cit.* págs. 82-83), Mannheim formula el mismo postulado a favor de la concepción de la verdad, que también varía de acuerdo con las condiciones de la época.

El relacionismo propuesto por Mannheim consistiría en la existencia de un tipo de aserciones que sólo puedan ser formuladas en términos absolutos y que deben ser comprendidas a partir de un "punto de vista" que depende de la situación social del individuo que las enuncia.[14] El determinismo del conocimiento humano por las condiciones sociales lleva necesariamente a la conclusión de que éste tiene una estructura "relacional". Pero, como precisa el autor, esto no es relativismo: "De ello no se desprende un *relativismo* en el sentido de que todo aserto es arbitrario; el *relacionismo,* tal como lo entendemos, afirma por el contrario que cada aserto puede ser formulado solamente de modo relacional; *el relacionismo sólo se transforma en relativismo si se le asocia con el antiguo ideal estático de las verdades eternas, desprovistas de toda subjetividad, no perspectivistas, y si se adopta por medida el ideal de la verdad absoluta.*" [15]

[13] *Ibid.,* p. 71; *ibid.,* p. 77. (Ed. esp. cit., pp. 132-133.)
[14] K. Mannheim, *Wissenssoziologie...*, *op. cit.*, p. 666.
[15] *Ibid.*, p. 674 (cursivas de A. S.).

En su libro *El asalto a la razón* (Berlín, 1954, ed. esp., Grijalbo, 1968), G. Lukács analiza la sociología mannheimiana del conocimiento y rechaza la tentativa de Mannheim de escapar al reproche de relativismo con ayuda del relacionismo, considerando éste como un simple procedimiento terminológico. La diferencia entre el relacionismo y el relativismo, afirma Lukács, es análoga a la que Lenin establecía en una carta a Gorki, entre un diablo amarillo y un diablo verde. Pues, en definitiva, aparte de las afirmaciones de Mannheim, ¿en qué difiere el relacionismo del relativismo si se funda en la negación de la verdad objetiva y en la subjetivización del proceso cognoscitivo?

En mi artículo antes citado, mi primera crítica del relacionismo mannheimiano seguía idéntica dirección. Ahora bien, como ya he dicho, esta crítica no estaba enteramente fundamentada, ya que perdía de vista algunas ideas valiosas de Mannheim.

Si el relacionismo no salva del relativismo a la concepción mannheimiana, no se debe a que exista una identidad entre ellos sino a causa de una ambigüedad en la exposición de sus diferencias y del desarrollo insuficiente del punto de vista relacionista.

Por una parte, cuando se afirma que todo conocimiento es relativo en la medida en que la verdad depende de la situación del sujeto cognoscente (características individuales, circunstancias de tiempo y lugar), este enunciado no es idéntico al enunciado según el cual *ciertos* asertos no pueden ser formulados sin tener en cuenta el condicionamiento social del sujeto. El primer enunciado es una tesis del *relativismo,* el segundo, en cambio, lo es del *relacionismo* tal como lo concibe Mannheim. Las diferencias son las siguientes:

*a)* El relativismo realiza una mayor cuantificación *(todo*

conocimiento es relativo), mientras que el relacionismo opera una cuantificación limitada (*ciertos* asertos no pueden ...), dejando gran parte del conocimiento (el que no tiene implicaciones sociales directas) fuera de su campo de visión.

*b)* El relativismo está indisolublemente asociado al subjetivismo y a la negación de una verdad independiente de las circunstancias de tiempo y lugar, así como de las características individuales del sujeto. Para el relativismo, se trata de negar la verdad absoluta según unos y objetiva, según otros. En cuanto al relacionismo, equivale sólo a la negación del modelo pasivo y contemplativo de la relación cognoscitiva y, por consiguiente, a la negación de la verdad absoluta considerada como una verdad total estática y, por tanto, inmutable. El relacionismo, pues, a diferencia del relativismo, no implica subjetivismo ni negación de la verdad objetiva; por el contrario, en el marco del modelo objetivo-activista de la relación cognoscitiva, puede perfectamente estar asociado con la doctrina de la verdad objetiva, de la verdad no estáticamente absoluta, sino dinámicamente variable.

Las diferencias entre el relacionismo y el relativismo, por consiguiente, son de suficiente peso para que se tengan en cuenta y se reconozca que el punto de vista del relacionismo es teóricamente independiente. Esto es tanto más importante cuanto que el relacionismo se basa en observaciones válidas para el sujeto del conocimiento humano (determinaciones sociales del sujeto y del proceso cognoscitivo, papel activo del sujeto en el conocimiento, el conocimiento y la verdad como procesos, etc.). La distinción establecida por Mannheim, por el contrario, entre el relativismo y el relacionismo (el relativismo en el sentido de lo *arbitrario* de cualquier aserto) es falsa, lo que explica sobre todo por qué no ha conseguido captar el problema que se ha convertido en el talón de Aquiles

de su doctrina.[16] Por otra parte, tampoco ha logrado desarrollar de modo consecuente el punto de vista del relacionismo y tomar así su distancia respecto del relativismo.

Mannheim afirma que el relacionismo se convierte en relativismo cuando se inserta en el contexto de una teoría del conocimiento que, cerrada a la comprensión del papel del factor subjetivo en el proceso del conocimiento, opera con el ideal de las verdades eternas y absolutas, consideradas estáticamente. Con otras palabras, según Mannheim, la acusación de relativismo lanzada contra el relacionismo se basa en un malentendido o en un error. Mannheim tiene razón, pero sólo en cierto sentido, en la medida en que se procede al análisis del relacionismo partiendo del modelo mecanicista,

[16] Es conveniente detenerse en un intento fallido de crítica de la teoría del condicionamiento social del conocimiento, intento cuya validez queda anulado por un relacionismo a ultranza. El sentido de esta crítica, desarrollada por Ernest Grünwald *(Das Problem der Sociologie des Wissens,* Viena, 1934) y por Maurice Mandelbaum *(The Problem of Historical Knowledge, op. cit.)* consiste en acusar a la sociología del conocimiento de cometer un círculo vicioso en su razonamiento. Si se enuncia, arguyen estos autores, que el conocimiento está socialmente condicionado, esto también es cierto para el enunciado sobre el condicionamiento social del conocimiento, lo que invalida el razonamiento. Es interesante destacar que Karl Mannheim *(Das Problem einer Soziologie des Wissens* en "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", t. 53, Tubinga, 1925) era consciente de este peligro, pero su proposición de evitar esta trampa considerando la idea como la expresión *(Ausdruck)* de la realidad, cuyo pensamiento es parte integrante, no solucionaba el problema. Sin embargo, al delimitar consecuentemente el relacionismo y el relativismo, se consigue eliminar el problema. En efecto, cuando se enuncia que el conocimiento está socialmente condicionado, este enunciado no tiene el mismo significado que el enunciado según el cual la verdad de este conocimiento está en función de las circunstancias variables y depende por ello del sujeto, del tiempo y del lugar. Si calificamos al primer punto de vista de relacionismo y al segundo de relativismo, es evidente que el segundo no resulta en absoluto del primero. Además, el mismo Manheim lo dice claramente *(ibid.,* pp. 580-581). El relacionismo enuncia única-

pasivo y contemplativo, de la relación cognoscitiva: entonces es imposible comprender el papel que desempeña el factor subjetivo en el conocimiento y, por consiguiente, comprender el sentido del relacionismo. No obstante, en el caso de la sociología del conocimiento, el problema no se limita sólo a un error y a la acusación de relativismo que se hace al relacionismo, acusación ilegítima puesto que se funda en un malentendido. El problema es más profundo y procede principalmente de que Mannheim no ha desarrollado de mejor modo el punto de vista relacionista y acaba por situarse en las posiciones relativistas.[17]

mente que el conocimiento no es autónomo, en el sentido de su condicionamiento social. Evidentemente esto se refiere también a la tesis del condicionamiento social del conocimiento. Tanto en el sentido de la génesis de la sociología del conocimiento (Mannheim ha desarrollado este aspecto del problema) como en el del "punto de vista" de dicha teoría. Pero ¿qué resulta de ello? Solamente el hecho de que nos enfrentamos con una verdad absoluta, en el sentido de una verdad total, exhaustiva; ahora bien, nadie afirma lo contrario. En cambio, nosotros nos enfrentamos a una verdad objetiva, aunque parcial. Por tanto esto no es relativismo, el relativismo que combate la tesis de la objetividad de la verdad; por consiguiente, el problema del círculo vicioso aparentemente tan amenazador ya no se plantea. Werner Stark *(The Sociology of Knowledge,* Londres, 1958, pp. 194-196) combate a Grünwald en términos algo distintos refiriendo su punto de vista del modo siguiente: si ninguna proposición relativa a la realidad social es una verdad absoluta, la tesis de la sociología del conocimiento debido a que afecta a la realidad social, tampoco lo es: es, por tanto, falsa. La crítica de Stark apunta a la proposición menor del silogismo de Grünwald: la tesis de la sociología del conocimiento no se refiere a la realidad social, sino a los rasgos inmutables del hombre como tal y al modo como construye su mundo espiritual.

[17] La carta dirigida por K. Mannheim el 15 de abril de 1946 a Kurt H. Wolff respecto a los reproches formulados contra su teoría durante un seminario dirigido por este último, constituye una contribución interesante a la tesis según la cual los sinsabores de la sociología del conocimiento resultan de la insuficiencia con que este autor ha desarrollado sus propias posiciones. "... Si en mi trabajo existen contra-

En este sentido se pueden formular algunos reproches a Mannheim, sin que por ello se anule la validez de algunas ideas del relacionismo.

En primer lugar, Mannheim destruye la coherencia de su sistema al formular, al mismo tiempo que sus tesis relacionistas, la idea de que toda ideología es una "falsa conciencia". En su teoría de la ideología su razonamiento —recordémoslo— es el siguiente: *toda* ideología está condicionada socialmente; se encuentra ligada a un "punto de vista" y, en consecuencia, por su perspectiva limitada, deforma la realidad. Por consiguiente, *todas* las ideologías son deformaciones, imágenes falsas de la realidad, "falsas conciencias". De todo ello se deduce que Mannheim juzga de modo negativo el papel del factor subjetivo en el conocimiento; tan negativo que incluso llega a dejar de interesarse por los niveles e incluso por las diferencias de acción de este factor en el caso, por ejemplo, de la ideología científica y de la ideología religiosa. Pero, por otra parte, sabemos que el relacionismo implica que el factor subjetivo está incluido, "calculado", como un componente

dicciones e inconsecuencias en mi opinión no se deben a que yo no me haya dado cuenta, sino a que intento llevar cada tema a su resultado final, aun cuando esto contradiga otras tesis... Espero que esto sea inteligible y os convenza, por lo menos a vosotros y a los participantes de vuestro seminario: si existen contradicciones no se debe a mi miopía, sino a *mi deseo de acabar radicalmente con la antigua epistemología, a pesar de que no he logrado hacerlo totalmente.* Aunque este propósito escapa a las posibilidades de un hombre solo. Pienso que toda nuestra generación deberá trabajar en ello, ya que es evidente que en cada ámbito hemos superado la idea de que el espíritu del hombre iguala a la Razón absoluta, abandonando esta idea en beneficio de la teoría que pensamos basada en diferentes sistemas de referencia, cuya elaboración es una de las más apasionantes tareas del futuro inmediato..." Carta publicada por Kurt H. Wolff en "The Sociology of Knowledge and Sociological Theory", en *Symposium on Sociological Theory,* Evanston, III, ed. Llewellyn Gross, p. 571.

necesario del proceso de conocimiento; Mannheim llega a reprochar a la teoría tradicional del conocimiento que no lo haya considerado en sus construcciones. Así pues, según el relacionismo, no debe negarse el papel del factor subjetivo en la medida en que es expresión de las determinaciones sociales del sujeto, debe verificar su existencia y, en consecuencia, proceder a determinadas operaciones intelectuales definidas (sobre las cuales volveremos más adelante). Si se desarrolla el relacionismo, no se puede propugnar a la vez la teoría de la ideología como "falsa conciencia". Esta contradicción confirma nuestra tesis según la cual Mannheim no ha sabido aplicar consecuente y coherentemente sus propias ideas, desembocando finalmente, no en el relacionismo, sino en un auténtico relativismo.

Prosiguiendo nuestro razonamiento en la misma dirección, nuestro segundo reproche se refiere a la teoría de la verdad de Mannheim. El problema es parcial, comparado con el anterior, pero lo ilustra desde un ángulo particular.

Mannheim considera caducada la teoría del conocimiento cuya medida la constituye sobre todo "el ideal de la verdad absoluta". No sólo porque no tiene en cuenta el "punto de vista", sino también debido a su "ideal estático de las verdades eternas". El relacionismo debe tomar en consideración precisamente el carácter parcial de las verdades alcanzadas en un momento dado del conocimiento y, por consiguiente, el carácter dinámico y procesual del conocimiento humano y de las verdades a que accedo. Pero, de nuevo surge una contradicción flagrante entre este postulado del relacionismo por una parte y la teoría de la ideología, es decir la sociología del conocimiento tal como la ha elaborado Mannheim por otra parte. Al pronunciarse contra la verdad absoluta como medida en el primer caso, la postula en el segundo. Si bien la

ideología no representa la verdad total y, por consiguiente, la verdad eterna, absoluta, él la descalifica como "falsa conciencia". No admite, pues, la categoría de verdad parcial sujeta en consecuencia a cambio, a una evolución particular. Así, acepta el principio (contra sus mismos postulados) según el cual "el ideal de la verdad absoluta es la medida de la verdad", cometiendo el error fundamental que consiste en confundir la verdad objetiva y la verdad absoluta. Esto es lo que le ha abierto el camino al relativismo, a pesar de que su sociología del conocimiento ha postulado el relacionismo.

Mannheim se da cuenta ostensiblemente de este resultado: en efecto, aun cuando ha afirmado que la transformación de la teoría del conocimiento ya ha resuelto la cuestión del relativismo, sigue buscando el modo de superarla. Si creyera en la eficacia de su relacionismo, no seguiría buscando.

Incluso en el marco del relacionismo, nada anula la validez de la tesis conforme a la cual ningún aserto comprende el objeto histórico "en sí" (*Ansichsein*), y cada aserto, por su carácter ideológico, está en función de la situación social y de los procesos volitivos del historiador. De este modo, una nueva terminología no permite escapar a los problemas planteados por la referencia del conocimiento al sujeto y a las condiciones sociales, así como por la validez del conocimiento objetivo. Mannheim intenta superar esta dificultad con ayuda de la "teoría de las perspectivas". Puesto que se aborda la realidad a partir de diferentes "puntos de vista", de distintas perspectivas, la objetividad sólo puede ser alcanzada por vía indirecta, por la "traducción" y la "síntesis" de estas diferentes "visiones en perspectiva".

"De la misma manera que se juzga el valor de un objeto que en realidad... sólo puede ser percibido de una manera perspectivista, sin separar la imagen del objeto del punto de

vista (lo que por otra parte sería imposible), sino intentando comprender según la imagen captada desde cierto punto de vista por qué el objeto se presenta de modo distinto a otro hombre que tiene otro punto de vista, así logramos la objetividad encontrando una fórmula de 'traducción' de un punto de vista a otro. Es natural que nos preguntemos cuál es el mejor entre los diversos puntos de vista. Y para esto también hay un criterio. Como en el caso de la perspectiva visual en la que ciertas posiciones tienen la ventaja de revelar los rasgos decisivos del objeto captado, así la preeminencia será para la perspectiva que de modo evidente ofrezca la comprensión más amplia y la mayor fecundidad para la acción en las materias empíricas." [18]

Como ocurre en general, la multiplicación de argumentos no hace más que complicar la situación. Con la "teoría de las perspectivas" surgen nuevas y graves dificultades.

La mayor preocupación de Mannheim es demostrar que su concepción no es relativista, que reconoce la objetividad del conocimiento, aunque se trata de una objetividad considerada en términos distintos de la teoría tradicional del conocimiento. En la solución relacionista, precisa Mannheim, "no se trata de renunciar al postulado de la objetividad y a la posibilidad de zanjar discusiones concretas o de profesar el ilusionismo que afirma que todo es apariencia y nada puede ser decidido; afirmamos simplemente que la objetividad y las soluciones solamente son accesibles de una manera indirecta".[19]

Para Mannheim esta objetividad se realiza según dos variantes.

La primera es actual cuando el plano noológico es común. Recordemos que en los términos de la teoría mannheimiana

[18] K. Mannheim, *Wissenssoziologie... op. cit.*, p. 674.
[19] *Ibid.*

de la ideología, la "estructura del espíritu", la estructura lógica del pensamiento *(Aspekstruktur Denkstil)*, se forma en un contexto definido de condiciones sociales y de procesos volitivos; el aparato conceptual y categórico así determinado sirve de marco a nuestra visión del mundo, que cambia en función de un cambio en dicho aparato.[20] Así, mientras estemos inmersos en el mismo sistema (tenemos el mismo "estilo de pensamiento" como miembros que somos, por ejemplo, de una misma clase social en una misma época histórica), podemos llegar a los mismos resultados y considerar como erróneos los puntos de vista contrarios a dichos resultados.

La segunda variante entra en la liza cuando nos encontramos en el marco de sistemas diferentes y se da un conflicto de "perspectivas". En tal caso, la "objetividad" solamente es accesible de modo indirecto, por medio de la "traducción" y la "síntesis" de estas perspectivas. Pero, ¿cómo obtener esta síntesis?

Mannheim propone superar las oposiciones que puedan existir entre las diferentes perspectivas comprendiendo las situaciones que constituyen la base de estas diferencias. Pero, de acuerdo con la teoría de la ideología, el mismo que procede a la síntesis posee su propio "estilo de pensamiento" propio, no es un juez imparcial, y también introduce su "punto de vista" deformador. En consecuencia, al igual que en los restantes sistemas relativistas, deberíamos llegar a una conclusión que reduzca la ciencia a cero, a saber: la razón está de parte del último que se pronuncia.

20 Es conveniente observar la semejanza de la concepción de Mannheim y el neopositivismo, en particular el convencionalismo radical para el cual la visión del mundo depende del aparato conceptual así como las teorías del relativismo lingüístico, en particular la teoría del campo de Jost Trier.

Mannheim propone una solución complementaria: zanjar el conflicto existente entre las diversas "perspectivas" con ayuda del criterio de la mayor fecundidad de un "punto de vista" dado con relación a los materiales empíricos. Pero esta solución plantea de inmediato idénticas dificultades que las proposiciones anteriores; pues, después de todo, el conflicto puede afectar especialmente al "punto de vista" sobre dicha "fecundidad", y el árbitro posee su propio "punto de vista" que elimina la objetividad. Una vez más, tiene razón quien se pronuncia el último.

En esta situación crítica, Mannheim se decide a dar un salto mortal teórico: *presupone* simplemente que la objetividad del conocimiento está en manos de determinado grupo social debido a la "estructura de su espíritu" y a la situación social que la condiciona. *Presupone* por tanto que dicho grupo puede alcanzar la verdad histórica objetiva. Esta posibilidad no ha sido dada a todo el mundo, sino solamente a l*a intelectualidad,* capa socialmente sin ataduras *(freischweibende Intelligenz)* y cuya vocación "siempre es encontrar el punto a partir del cual es posible una orientación general en los acontecimientos".

Este *salto mortal* final significa una doble falla para las concepciones de Mannheim. En primer lugar, porque Mannheim entra en conflicto con su propia teoría al reservar una posición particular a los intelectuales que quedan así exceptuados del marco de la tesis general sobre el condicionamiento social de todo conocimiento.

En segundo lugar, porque al presuponer la posibilidad de un conocimiento objetivo con relación a una "estructura del espíritu" y, gracias a esto, la posibilidad de una verdad histórica objetiva, Mannheim entra en contradicción con la tesis fundamental de su teoría de la ideología (la ideología

es una "falsa conciencia") e invalida con ello los fundamentos de su sistema.

Finalmente se descubre que el precio aceptado por Mannheim en su tentativa de escapar del relativismo equivale a la invalidación de los fundamentos de su propia doctrina. Este resultado justifica la crítica de Maurice Mandelbaum quien, oponiéndose a todas las formas de relativismo, dice a propósito de Mannheim y de su concepción de la "síntesis de las perspectivas" en particular:

"...La tentativa [de Mannheim] de sustituir el relacionismo por el relativismo por medio de la sociología del conocimiento le lleva a admitir lo que anteriormente negaba: la posibilidad de un conocimiento histórico objetivo. Mannheim, al lado de Croce y de Dilthey, proporciona así la prueba de la inutilidad de toda tentativa para evitar las consecuencias del relativismo histórico a partir del momento en que se acepta el fundamento filosófico de este relativismo." [21]

A pesar de las críticas que se puedan formular a las contradicciones internas de la doctrina de Mannheim, debe aceptarse que hay motivo suficiente para retener las fecundas sugerencias que contienen su "teoría de las perspectivas" y su tesis sobre la intelectualidad como capa social apta, por sus propiedades particulares, para sintetizar esas perspectivas.

La primera sugerencia se encuentra en la misma idea de la "síntesis de las perspectivas". Desprendida de su revestimiento metafórico, esta idea se reduce simplemente a esto: a tomar conciencia del hecho de que el conocimiento, en virtud de las determinaciones más diversas (nivel del saber, interés social, etc.), no es total, absoluto y definitivo, sino, por el contrario, parcial y limitado, y que incluso deforma

[21] M. Mandelbaum, *The Problem of Historical Knowledge,* Nueva York, 1938, p. 82.

la imagen de la realidad; sólo con esta condición pueden ser superadas las limitaciones que esta toma de conciencia ha puesto de relieve. Aunque se considere que esta superación no es definitiva ni absoluta y que el nuevo nivel alcanzado en el conocimiento gracias a él también será limitado en su perspectiva y parcial en su extensión, sin embargo sigue siendo todavía importante superar las limitaciones y las deformaciones dadas. En realidad, esto es lo único verdaderamente importante. Tal es precisamente la vía (y la única posible) que sigue el progreso de la ciencia y del conocimiento humano en general. Al aprender a combatir una enfermedad, la tuberculosis por ejemplo, no se garantiza a los hombres que no se verán aquejados por otras enfermedades; sin embargo, se considera como un triunfo, como una adquisición, el hecho de poder combatir una enfermedad determinada y de curar a un enfermo determinado, viendo en ello un progreso de nuestro saber y un progreso desde el punto de vista de la vida humana.

Al argumentar que la conciencia de los límites del conocimiento humano y la comprensión de su carácter son el mejor medio para superarlos, Mannheim confirma una verdad valiosa, descubierta ciertamente antes que él, pero que es útil recordar aquí debido a nuestras futuras adquisiciones sobre las correlaciones y los puntos de contacto existentes entre el factor subjetivo en el conocimiento y el problema de la objetividad del conocimiento. Tanto más que Mannheim no repite esta "antigua verdad" en términos abstractos, sino que la concreta al indicar el portador social potencial de sus ideas.

La segunda sugerencia de Mannheim que debe retenerse es que la intelectualidad constituye el grupo social más idóneo para la función de la autorreflexión social sobre el conocimiento. En el marco del sistema mannheimiano, esta concep-

ción origina dificultades insuperables, convirtiéndose en un elemento secundario, pero importante, de la derrota teórica del autor. No obstante, ésta es consecuencia del incumplimiento del postulado de la coherencia del sistema que no soporta las contradicciones internas, mientras que la concepción en sí misma conserva todo su valor. ¿Cuáles son sus ideas principales?

A fin de proceder a la "síntesis de las perspectivas", o sea a tomar conciencia de los límites y de las deformaciones del conocimiento, es necesario cierto nivel de instrucción teórica y de formación profesional. Si por "intelligentsia" se entiende un grupo social cuya característica principal es poseer un nivel de instrucción y de formación más elevado que la media general en la sociedad, ni qué decir tiene que este grupo está "predestinado" a esa función de autorreflexión: es el que está mejor preparado y, *last but not least,* parte de sus miembros ejerce esa función profesionalmente. Esta idea es indiscutiblemente convincente y sensata. De ella se desprenden dos consecuencias para los aspectos teórico y práctico del problema.

La primera es que la tesis general sobre la conciencia de los límites y deformaciones del conocimiento, considerada como el medio para su superación y, por tanto, para el progreso del saber humano, está planteado en un contexto social concreto respecto a la realización de dicha autorreflexión. Esto no significa que cada individuo que pertenezca a la "intelligentsia", o sea el individuo que posee una instrucción formal y una formación profesional idóneas, pueda ejercer esta función y que realmente la ejerza. Creerlo sería utópico, ya que la instrucción y la formación constituyen una condición necesaria pero en absoluto suficiente. La tesis planteada es mucho más modesta, aunque no por ello menos importante: es muy probable que si los individuos practican esta autorre-

flexión comprueben que pertenecen a la "intelligentsia", e incluso de modo exclusivo. En esta situación se puede admitir, por una parte, que el postulado de la autorreflexión es realista y, por otra, comprenderán mejor el papel social desempeñado por la "intelligentsia".

Y ésta es la segunda consecuencia de la concepción mannheimiana. A las otras varias características y análisis relativos a la intelectualidad se debe añadir una propiedad cuya formulación puede parecer trivial, pero que no puede despreciarse cuando se plantea la cuestión del papel de la "intelligentsia" y de su prestigio social, a saber que constituye la parte de la sociedad que debido a su instrucción formal y a sus capacidades intelectuales, es la mejor preparada para emprender y desarrollar una reflexión consciente sobre las limitaciones y las deformaciones del conocimiento humano con el fin de superarlas y así hacer avanzar el saber humano. Esta función generadora de saber compite en realidad (o por lo menos principalmente) a la parte de los intelectuales que denominamos la "intelligentsia" creadora. Pero esta parte es la emanación duradera del conjunto de "gente instruida" que constituye la base en cuyo interior se opera la selección de los mejores individuos adaptados a la realización de esta función, y sin la cual la intelectualidad creadora no podría existir. Se trata, pues, de la "intelligentsia" como grupo social en su conjunto, de su papel y de su prestigio. Es lamentable comprobar que estas cuestiones raras veces son comprendidas a una escala social y que son aún más raramente consideradas en la práctica, en la adecuación de las manifestaciones del prestigio social de la intelectualidad a las funciones que asume realmente y, por consiguiente, a sus méritos sociales.

Con el fin de concluir nuestro examen crítico de la doc-

trina de Mannheim, podemos sistematizar sus resultados del modo siguiente:

En primer lugar, el mérito indiscutible de la sociología mannheimiana del conocimiento es haber desarrollado y concretado en ciertos aspectos las ideas respectivas de Marx y haber fundado en ellas la opinión difundida, por lo menos en los medios científicos competentes, de que el proceso del conocimiento está condicionado socialmente, que la formación de la personalidad del científico (en particular de sus actitudes y sus disposiciones), la formación de los sistemas de valores y su elección en el proceso del conocimiento, sufren la poderosa influencia de las necesidades y de los intereses sociales en general y, en primer lugar, de las necesidades y de los intereses de clase. Estas ideas son esencialmente marxistas, como Mannheim reconoce abiertamente. El único hecho de haber introducido estas ideas en el medio universitario "oficial", de haberlas popularizado hasta el punto de que actualmente son consideradas, en principio, como una perogrullada en los círculos más amplios del mundo científico, es extremadamente importante y constituye un galardón para la celebridad científica. Ni siquiera aquellos que acusan a Mannheim de relativismo rechazan la versión moderna de su tesis referente a la acción de los factores sociales sobre las actitudes y las ideas de los científicos y que antes habría sido considerada como una herejía. Psicológicamente aún resulta más curioso el fenómeno por el cual los mismos que impugnan violentamente las tesis de Marx sobre el carácter de clase del conocimiento y de la ideología en particular, hoy defienden con entusiasmo la teoría de Mannheim sobre la ideología como "falsa conciencia", sus tesis sobre el "punto de vista" social, sobre la relación entre el conocimiento y la situación social considerada sobre todo en su aspecto de clase,

etcétera. Puesto que Mannheim no atenúa en absoluto el pensamiento de Marx, sino que, por el contrario, radicaliza algunas de sus tesis llegando hasta el relativismo, es curioso observar que estos hombres rechacen firmemente algunas ideas primero y más tarde aplaudan entusiasmados cuando les son condimentadas con fraseología "científica". Una vez más queda comprobado que las actitudes y las ideas de los científicos están sujetas a los más diversos determinismos sociales.

En segundo lugar, de modo contrario al diablo que Goethe define en su *Fausto* como una potencia que quiere el mal y hace el bien, Mannheim a través de sus concepciones hace lo inverso de lo que se proponía. Esto se refiere a la concepción del relacionismo que Mannheim propone con el fin de escapar al relativismo y que le lleva a él, su concepción de la "síntesis de perspectivas" como medio de superación del factor subjetivo y su concepción del papel de la "intelligentsia" en esta superación. Estas concepciones conducen, dentro del contexto del sistema de Mannheim, a contradicciones internas y provocan el estallido de su sistema. Sin embargo, la sociología mannheimiana del conocimiento está saturada de ideas, sugerencias y proposiciones fecundas y aquellos que en el fuego de la crítica de su relativismo arrojan al proverbial niño con el agua de la bañera, no comprenden los elementos positivos de sus concepciones o hacen poco caso de ellos para facilitar su crítica (como yo mismo he hecho en un momento dado) y cometen el error capital de incurrir en una crítica nihilista.

Por otra parte, a la vez que desmenuzamos todo lo que el sistema mannheimiano contiene de estimulante para pensar, es conveniente no suavizar el filo de nuestra crítica al relativismo. El relativismo de Mannheim va ligado principalmente a su concepción de la ideología como "falsa conciencia" y a su empleo, en contra de sus propios postulados, de la verdad

absoluta como medida de la verdad o de la falsedad de las opiniones sobre las realidades sociales. Puesto que este relativismo entraña el riesgo de volver impotentes a las ciencias sociales en general y a la ciencia de la historia en particular, desencadena todas las peripecias ulteriores de la doctrina de Mannheim, ocasionadas principalmente por todos los procedimientos que éste emplea con el fin de evitar dicho peligro.

Sin embargo, lo más importante para nosotros, lo que constituye el objeto principal de nuestras preocupaciones es el problema del conocimiento objetivo y de la verdad objetiva en las ciencias sociales en general y en la ciencia de la historia en particular. En consecuencia, la sociología mannheimiana del conocimiento completa el presentismo, como ya habíamos afirmado al principio: recogiendo un fragmento de la problemática señalada por esta corriente, concreta las cuestiones, saca a la luz sus distintos aspectos sociales y plantea en términos nuevos el problema de la objetividad del conocimiento. Actualmente, después de nuestros nuevos enfoques del sistema mannheimiano, ya podemos plantearnos nuestro problema central en estos términos: ¿es posible el conocimiento objetivo en el campo de las ciencias sociales en la medida en que tiene un carácter de clase?

Puesto que ya volveremos a referirnos a este problema intentando presentar nuestras soluciones, es importante no perder de vista las ideas y las soluciones parciales que aporta la sociología del conocimiento. Como ya hemos comprobado, éstas pueden no ajustarse al sistema mannheimiano, hacerlo incoherente, pero esto no les quita automáticamente su valor heurístico.

En relación con nuestro problema central, la posibilidad del conocimiento objetivo, se plantean aún dos cuestiones que,

aunque van incluidas en la interrogación principal, suponen un análisis y una respuesta distintos.

¿Todo condicionamiento social del conocimiento, que tenga como correlativo un "punto de vista" determinado, conduce inevitablemente a la deformación del conocimiento?

¿Todo condicionamiento social del conocimiento que tiene como consecuencia el carácter parcial de éste conduce inevitablemente a lo falso (a la falsa conciencia)?

Con el fin de responder a estas dos cuestiones y de explicar con la mayor precisión posible los problemas abordados hasta ahora en este capítulo, debemos llevar a cabo una última operación. Como se sabe, la sociología mannheimiana del conocimiento se inspira en el marxismo y expone a su manera las ideas de éste; no obstante muchos elementos valiosos en las sugerencias del primero deben su origen al segundo. Por consiguiente, debemos regresar al origen, tanto más que nuestro proyecto consciente es fundamentar nuestras soluciones en el marxismo. Por tanto, debemos analizar las tesis de la sociología mannheimiana del conocimiento a partir de las posiciones del marxismo.

## II. *El marxismo y la sociología del conocimiento*

La sociología contemporánea del conocimiento, tal como ha sido elaborada sobre todo por Mannheim, se refiere explícitamente a Marx y al marxismo. ¿También sus dificultades relativistas proceden del marxismo?

Nuestra respuesta a esta cuestión es, desde el primer momento, negativa, pero debemos fundarla demostrando las diferencias existentes entre las respectivas tesis del marxismo y de la sociología mannheimiana. Esta demostración es tanto

más interesante y necesaria ya que si nuestra argumentación fuera convincente, señalaríamos el camino para que la sociología del conocimiento pudiera salir de sus dificultades teóricas, conservando simultáneamente su contenido positivo en la interpretación del proceso cognoscitivo.

Cuando afirmábamos que Mannheim se refería al marxismo, se trataba concretamente del materialismo histórico que no tenemos intención de exponer ni interpretar aquí en su conjunto. Solamente nos interesan algunas tesis de esta teoría en nuestro contexto, y sobre ellas vamos a centrar nuestra atención.

La sociología del conocimiento se refiere directamente a dos elementos del materialismo histórico: a su teoría de la *base* y de la *supraestructura* y a su teoría de la ideología. ¿En qué consisten las semejanzas y las diferencias entre ambos sistemas con relación a estos dos elementos?

La teoría del materialismo histórico ha sido expuesta por Marx y Engels en una serie de obras escritas, tanto al principio como al final de su vida, tanto en escritos de carácter teórico como en ensayos de aplicación de su doctrina al campo de la historia en particular. Entre las obras más importantes para nuestros análisis citemos los escritos comunes de Marx y Engels: *La ideología alemana* y el *Manifiesto comunista;* los escritos de Marx: *Tesis sobre Feuerbach,* la introducción a la *Contribución a la crítica de la economía política* y *El 18 Brumario de Luis Bonaparte;* los escritos de Engels: el *Anti-Dühring, Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* y cierto número de cartas (a Bloch, Mehring, Starkenburg y otros) dedicadas a la problemática del materialismo histórico. Me propongo basar mi exposición y mi análisis de los puntos de vista de Marx y de Engels principalmente en estas fuentes.

La teoría de la base y la supraestructura trata del problema central de la sociología del conocimiento, es decir la génesis y el desarrollo de las ideas y opiniones humanas acerca de los hechos sociales en particular. Reconociendo la importancia de estas ideas y opiniones y su diversidad y variabilidad en el tiempo, los fundadores del materialismo histórico formulan una cuestión fundamental: ¿se trata de un fenómeno autónomo, de una simple filiación de ideas surgidas espontáneamente o, por el contrario, de un fenómeno heterónomo, en el sentido de que la conciencia de los hombres (considerada como el conjunto de sus ideas y opiniones) es una derivada con relación a otra cosa, con respecto a una cosa que el conocimiento refleja o representa? A esta cuestión fundamental, Marx y Engels dan una respuesta también fundamental desde el punto de vista teórico: la conciencia humana es heterónoma, es el reflejo de la existencia social de los hombres. Esta respuesta que hoy parece trivial (para algunos, trivial porque es evidente) después de haber sido formulada se convierte en objeto de numerosas reflexiones y de gran número de controversias teóricas.

No es la conciencia la que determina la existencia social, sino que por el contrario, es la existencia social la que determina la conciencia, afirman Marx y Engels en *La ideología alemana* expresando esta idea con un retruécano que sólo es posible en la lengua alemana: "Das *Bewusstsein* kan nie etwas anderes sein als das *bewusste Sein*" ("la conciencia nunca puede ser otra cosa que el ser consciente").

La relación entre la conciencia social y la existencia social, aún cuando no sea en ningún modo una relación unilateral de causa a efecto (como precisa Engels en la correspondencia escrita sobre este tema al final de su vida), es presentada por los autores de la teoría como la relación de la supraestructura

y la base. Esta comparación sólo es una metáfora, pero impresiona a la imaginación hasta el punto de que origina malentendidos teóricos por haber sido comprendida demasiado al pie de la letra (lo que motivó las frecuentes intervenciones de Engels en la polémica consiguiente).

La existencia social es por tanto la "base" sobre la cual y en función de la cual ("en última instancia", como precisará Engels, teniendo en cuenta las interacciones y las interdependencias entre la base y la supraestructura) se levanta la "supraestructura", edificio complejo construido con las ideas, las opiniones y las representaciones de los hombres y con las instituciones correspondientes. La "base", o dicho de otro modo la "existencia social", también es una estructura compleja de objetos y de relaciones interindividuales. Forman parte de esta base las *fuerzas productivas,* categoría que incluye la técnica (las máquinas y herramientas), las materias primas y los hombres capacitados para la utilización de determinada técnica, y las *relaciones de producción* que corresponden al nivel alcanzado por las fuerzas productivas. La categoría de relaciones de producción comprende todas las relaciones interindividuales indispensables para que se pueda producir un proceso real de producción. Se trata, pues, de las más diversas relaciones, desde las relaciones que contraen los hombres directamente en el proceso del trabajo hasta las relaciones de propiedad que regulan el derecho de los hombres a los instrumentos de trabajo, a las materias primas y a los productos del trabajo. Las fuerzas productivas y las relaciones de producción existente en una época determinada, cuyos ajustes e interacciones desempeñan un papel considerable en el conjunto del movimiento y del desarrollo de la sociedad, forman lo que denominamos la "base social", la "existencia social" o el "modo de producción".

Los cambios en la "base" causan ("en última instancia", en y por los procesos de interacción) cambios en la "supraestructura". La teoría que afirma que la conciencia social (la supraestructura) depende del modo de producción (base) se concentra en el condicionamiento de la conciencia, considerada como el reflejo o la representación de la realidad objetiva en la mente de los hombres, por esta misma realidad y sus transformaciones. La conciencia no es totalmente autógena (en el sentido de que dependa exclusivamente de la voluntad del sujeto) ni autónoma (en el sentido de una simple filiación de ideas). Es un reflejo, pero reflejo en un sentido particular (en la acepción filosófica del término) y no se le niega ni la autonomía de su desarrollo ni su acción sobre el desarrollo de la base. Ya no se prejuzga tampoco cómo se produce este reflejo, y cierto número de teóricos marxistas consideran que se debe tener en cuenta la psicología social como esfera mediata del movimiento entre la base y la supraestructura (antes lo hicieron Labriola y Plejanov y actualmente el freudomarxista Erich Fromm con su teoría de los "filtros").

Cuando se parte de la teoría de la acción de la base sobre la supraestructura, se admite por consiguiente el condicionamiento social de la conciencia y de sus mutaciones. Esta tesis general se concreta, con relación a los grupos sociales y a los individuos, en la teoría del carácter de clase de la conciencia y del conocimiento. En efecto, si se reconoce el condicionamiento social de la conciencia en virtud de su dependencia de la base, de la existencia social, se admite por tanto que la conciencia está sujeta a la acción de las relaciones de producción que son los elementos constitutivos de la base. Pero las relaciones de producción y de modo más particular las relaciones de propiedad deciden la división de la sociedad en clases; clases que representan intereses determinados que

también actúan sobre las actitudes cognoscitivas de los hombres. Al ser los intereses de las clases sociales diversos e incluso contradictorios, su influjo sobre las actitudes cognoscitivas de los hombres originan resultados distintos en los productos de su conocimiento.

Este es el fundamento teórico, tal como ha sido construido por la teoría marxista clásica, de la tesis de la sociología mannheimiana sobre el condicionamiento social del conocimiento humano y sobre los diferentes "puntos de vista". Sin embargo, para comprender mejor el sentido de la teoría marxista de la base y de la supraestructura y para apreciar sobre todo su relación con la sociología del conocimiento, es necesario detenerse en la teoría marxista de la ideología.

A fin de evitar un malentendido fundamental que ha causado muchas inconsecuencias en el análisis de la ideología en general y de la ideología marxista en particular, precisemos antes *lo* que nos proponemos analizar aquí, *cuáles* son las cuestiones que queremos plantear con relación al concepto "ideología". En efecto, se puede proponer definir este concepto, o elaborar definiciones a partir de las concepciones genética, estructural o funcional de las ideologías,[22] pero también se puede interrogar sobre el carácter y el valor del conocimiento ideológico, sobre su relación con la verdad objetiva. Estos problemas están ciertamente ligados entre sí, pero no son idénticos; por lo que surge la necesidad de establecer una clara distinción entre la definición de la ideología y el valor del conocimiento ideológico, aún cuando esta respuesta pueda adoptar la forma de una definición. Por ejemplo, el aserto: "la ideología es una falsa conciencia", es precisa-

[22] Cf. A. Schaff, "La définition fonctionelle de l'idéologie et le problème de la fin du siècle de l'idéologie", en *L'Homme et la Société,* París, 1967, N° 4, pp. 49-60.

mente una respuesta a esta cuestión y no una definición a pesar de que lo aparenta.

El problema de la "falsa conciencia" en la teoría marxista ha sido expuesto y (hasta donde conozco los textos correspondientes) mejor analizado en el ensayo de Jerzy Szacki titulado "el concepto marxista de "falsa conciencia".[23] No comparto la tesis principal del autor que afirma que la "falsa conciencia" no es un concepto gnoseológico, sino exclusivamente sociológico. Esto implica una interpretación de Marx de acuerdo con las categorías de la sociología del conocimiento, una interpretación que considera la "falsa conciencia" como verdad parcial y no como deformación. No obstante, el interés de este ensayo se debe a que el autor ha conseguido aislar algunas características de la concepción de la "falsa conciencia" que en general escapaban al análisis.

J. Szacki distingue tres tipos de "ilusiones" que Marx engloba bajo la denominación común de "falsa conciencia":

*a)* las ilusiones que crean (según un término que Marx tomó de Fourier) la "tónica" de la época (en Mannheim: *Denkstil)* y se refieren pues al plano noológico de la sociedad en la época dada;[24]

*b)* las ilusiones que crean (también según Marx) la

[23] Jerzy Szacki, "Marksistowskie pojecie 'swiadomosci falsziwej' " (El concepto marxista de la 'falsa conciencia'), en *Studia Socjologiczne,* Varsovia, 1966, Nº 2, pp. 7-19.

[24] "... La *idea* ha quedado siempre en ridículo cuando aparecía divorciada del *interés.* Por otra parte, es fácil comprender que todo "interés" de masa que va imponiéndose históricamente, al aparecer por vez primera en la escena universal, trasciende ampliamente, en la *idea* o la *representación,* de sus límites reales, para confundirse con el interés *humano* en general. Esta *ilusión* forma lo que Fourier llama la *tónica* de cada época histórica." C. Marx y F. Engels, *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época,* Editorial Grijalbo, México, 1962, trad. W. Roces, p. 147.

"falsa conciencia" de la clase y que, por tanto, poseen un significado particular;[25]

*c)* y las ilusiones que crean la "falsa conciencia" de los ideólogos.[26]

Esta distinción de tres tipos de "ilusiones" se funda en una rica documentación sacada del conjunto de la obra de Marx y de Engels, lo que concede importancia a dicha tipología: sistematiza la problemática y a la vez profundiza el análisis demostrando especialmente que la sociología contemporánea del conocimiento está presente en forma implícita en la obra de Marx de modo más profundo de lo que parece a primera vista.

Pero sigamos con nuestro problema más inmediato: la definición de la ideología en relación con su característica como "falsa conciencia".

En primer lugar, veamos cuál es la *génesis* de la "falsa conciencia". Los clásicos del marxismo la relacionan con la división del trabajo y con la separación de la conciencia de lo concreto histórico, o sea también con la división de la socie-

[25] "Sobre las diversas formas de propiedad, sobre las condiciones sociales de la existencia, se levanta toda una superestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensar y concepciones de vida diversos y plasmados de un modo peculiar. La clase entera los crea y los plasma derivándolos de sus bases materiales y de las relaciones sociales correspondientes. El individuo suelto, a quien se los imbuye la tradición y la educación podrá creer que son los verdaderos móviles y el punto de partida de su conducta." K. Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte,* en Marx y Engels, *Obras escogidas,* en 2 tomos, Editorial Progreso, Moscú, 1966, t. I, p. 254.

[26] "Pero el demócrata, como representa a la pequeña burguesía, es decir, a una *clase de transición,* en la que los intereses de dos clases se embotan el uno contra el otro, cree estar por encima del antagonismo de clases en general. Los demócratas reconocen que tienen enfrente a una clase privilegiada, pero ellos, con todo el resto de la nación que los circunda, forman *el pueblo.* Lo que ellos representan *es el derecho del pueblo;* lo que les interesa es *el interés del pueblo.*" *Ibid.*, p. 260.

dad en clases y con la influencia del interés de clase sobre la actitud de los miembros de la clase dada.[27] Esto explica por qué la ideología de la clase dominante en una sociedad clasista (Marx precisa que la ideología de la clase dominante también es dominante en la sociedad dada) siempre es una "falsa conciencia", una deformación: porque la situación social permite erigir en absolutos los juicios particulares y una visión particular del mundo a partir de las posiciones de la clase dominante. El "remedio" consiste, pues, en desposeer a los juicios generales y a los conceptos hipostasiados. La desmitificación de la "falsa conciencia" es posible por su concreción histórica, por la inserción de la ideología en el contexto concreto de la sociedad de clases que la ha producido. Al separar los contenidos de clase de la ideología, superamos su condición de "falsa conciencia".

[27] "La división del trabajo sólo se convierte en auténtica división a partir del momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual. Desde este instante, *puede* ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa *realmente* algo sin representar algo real; desde este instante, se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría 'pura', de la teología 'pura', la filosofía y la moral 'puras', etc." C. Marx y F. Engels, *La Ideología Alemana,* Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, p. 31. "La ideología es un proceso que se opera por el llamado pensador conscientemente en efecto, pero con una conciencia falsa. Las verdaderas fuerzas propulsoras que lo mueven, permanecen ignoradas para él; de otro modo, no sería tal proceso ideológico... Como se trata de un proceso discursivo, deduce su contenido y su forma del pensar puro, sea el suyo propio o el de sus predecesores. Trabaja exclusivamente con material discursivo, que acepta sin mirarlo, como creación del pensamiento, sin someterlo a otro proceso de investigación, sin buscar otra fuente más alejada e independiente del pensamiento; para él, esto es la evidencia misma, puesto que para él todos los actos, en cuanto les sirva *de mediador* el pensamiento, tienen también en éste *su fundamento* último." F. Engels, "Carta a F. Mehring del 14 de julio de 1893", en: Marx y Engels, *Obras escogidas,* ed. esp. cit., t. II, p. 502.

De aquí surge el postulado que relaciona la ideología con el interés de clase definido. Este postulado es moderado, puesto que no se trata (como se hacía contrariamente al pensamiento de los clásicos del marxismo) de hacer corresponder a cada idea el interés que la habría originado; se trata de captar las ideologías en su totalidad y de relacionarlas como totalidades con los intereses y las relaciones sociales que constituyen su base genética.

Marx utilizaba la noción de "ideología" en la acepción que se había precisado históricamente después de Destutt de Tracy, el creador de este término, después de Napoleón y su aversión por los "ideólogos" que identificaba a razonadores abstractos que por añadidura ocasionaban molestias a las autoridades. Esta acepción, por consiguiente, era peyorativa. Para los fundadores del marxismo, la ideología equivalía a una "falsa conciencia", a una visión deformada de la realidad; y recurrían para explicarla a una comparación apropiada: en toda ideología, la realidad social está vista como en una cámara oscura, cabeza abajo. Aunque cuando empleaban el término "ideología" siempre se referían a la ideología de la clase burguesa.

Marx y Engels no consideraban su propia teoría (expresión de los intereses de clase del proletariado) como una ideología. Mannheim reprocha a Marx que no aplicara por extensión la teoría de la ideología a sus propios puntos de vista y no la desarrollara con el fin de obtener lo que la sociología mannheimiana del conocimiento considera como la formulación general de la ideología total. Pero yo no considero (al contrario que Mannheim) que Marx fuera inconsecuente al ver la falsa conciencia solamente entre sus adversarios. Marx concebía el problema en otros términos, lo que le evitó las dificultades con que se encontró la sociología mannheimiana.

Hasta el final de su vida, Marx y Engels consideraron a la ideología como una "falsa conciencia"; así, ellos no utilizan las expresiones que se han hecho corrientes desde Lenin entre los marxistas tales como "ideología proletaria" o "ideología científica" (de acuerdo con la acepción marxiana del término "ideología", esta última expresión contiene una *contradictio in adiecto)*. No intentaban definir el concepto de "ideología" en un sentido más amplio, comparable al que actualmente se emplea; su única intención era caracterizar el valor cognoscitivo de la "ideología" en el sentido estricto del término, tal como era entendido en dicha época en que significaba por definición el conocimiento deformado, alterado. En consecuencia, podemos distinguir dos diferencias fundamentales en el empleo del término "ideología": por una parte tal como lo emplean Marx y Engels y por otra, como lo hacen los teóricos marxistas contemporáneos. En primer lugar, tal como se utiliza actualmente este término posee una extensión mucho mayor; en segundo lugar, hoy planteamos dos cuestiones distintas, una referente a la definición de la ideología y otra sobre su valor cognoscitivo.

Marx entiende por "ideología" a "la ideología de clase producida por la burguesía" y en su condicionamiento de clase ve la razón por la que la ideología es y debe ser necesariamente una deformación, una visión alterada del mundo. No está justificado ni es útil querer defender el concepto marxiano de "falsa conciencia" contra la identificación de la ideología con la deformación del conocimiento. Por el contrario, Marx siempre la considera una deformación y la define como tal comparando, por ejemplo, la ideología a la imagen obtenida en una cámara oscura. En cuanto a su propia teoría, Marx nunca la asimila a la ideología y habría condenado con indignación cualquier tentativa que pretendiera sugerir lo

contrario. Sin embargo, hoy nadie duda de que el marxismo es una ideología; y los marxistas probablemente menos que nadie. Este hecho basta para probar que los fundadores del marxismo atribuían al término "ideología" una acepción diferente de la que tiene actualmente.

Mannheim reprocha a Marx que no extendiera a su propia doctrina la teoría de la ideología concebida como "falsa conciencia" y, en consecuencia, reemplaza en cierto modo a Marx y presuponiendo que actúa de acuerdo con el espíritu del sistema marxiano, puesto que éste afirma que cada ideología es una "falsa conciencia", elabora la formulación general de la concepción total de la ideología. Y justamente en este punto se produce (contrariamente a las apariencias) el divorcio entre Mannheim y el pensamiento de Marx. El error concreto de Mannheim es haber confundido el enunciado "la idiología es una falsa concciencia" con la definición de la ideología y en haber identificado los contenidos atribuidos por Marx al término "ideología" con los contenidos que actualmente significa.

Si Marx hubiera identificado efectivamente la ideología tal como se entiende actualmente con la "falsa conciencia" (como hizo Mannheim más tarde), no habría podido evitar (como tampoco pudo evitarlo la sociología mannheimiana) el reproche de relativismo. Pero Marx no hizo esa identificación; por el contrario, rechazó tal generalización, confiriendo al término "ideología" un sentido más estricto.

Después de Marx, Lenin y los restantes marxistas ya no identifican a la ideología con la "falsa conciencia". A la ideología burguesa opone la ideología proletaria considerada como una ideología científica, diferente de las ideologías no científicas tales como la religión o la ideología fascista. Ninguno de los marxistas contemporáneos comprometidos en la

lucha por el triunfo de la ideología proletaria y que rompe lanzas en favor de la ideología científica (idéntica para ellos al marxismo) considera que lo que está en juego es la "falsa conciencia". Por el contrario, están convencidos de que la ideología marxista, proletaria, es una superación de la "falsa conciencia" de la ideología burguesa. Sin embargo, no rechazan que la ideología marxista sea también una ideología de clase y, por excelencia, una ideología consciente de clase como ideología proletaria que es. ¿No existe en esto una contradicción interna? ¿No contradicen la doctrina de Marx que defienden oficialmente? En absoluto. Ellos parten de una acepción diferente del término "ideología", pero no por ello permanecen menos leales a la línea de razonamiento del marxismo.

Por una parte, Marx elabora una teoría a partir de sus observaciones sobre el condicionamiento social de las ideas y de las opiniones que los hombres expresan sobre la sociedad; por otra, desde muy pronto, en sus escritos de juventud, capta el papel funcional que asumen estas ideas y opiniones en las luchas sociales y formula especialmente la tesis que afirma que las ideas, cuando se apoderan de las masas, se convierten en una fuerza material. Estos son los dos rasgos funcionales que habrían podido servir de elementos para una definición funcional de la ideología si Marx hubiera empleado este concepto en sentido amplio y hubiera intentado definirlo. Pero, como es sabido, Marx no lo hizo y reservó este término para un fenómeno social determinado. Sin embargo, esta circunstancia no implica de ningún modo que los caracteres fundamentales de la "ideología" como, por ejemplo, la relación genética y funcional de ésta con los intereses de una clase determinada, no puedan ser comunes a la "ideología" tal como Marx la concibe y tal como la conciben otros sistemas

de ideas y de opiniones a los que ellos no aplican esta denominación. Finalmente, lo que importa, no es el sentido más amplio o más estricto que Marx confiere al término "ideología", sino la manera como comprende y caracteriza los fenómenos que, por lo menos parcialmente, clasifica dentro de la extensión de este concepto.

¿Qué ocurre, por consiguiente, con la definición de la ideología? La afirmación de que la ideología es una falsa conciencia no define; se limita a subrayar simplemente el valor cognoscitivo de la ideología (presuponiendo una denotación-extensión exacta de dicho concepto) y, si recuerda una definición, sólo se debe a la ambigüedad de la cópula "es" y a la estructura de la proposición. En todo caso, nada nos impide construir, en plena conformidad con el espíritu y las elaboraciones del marxismo, una definición de la ideología, o bien genética (las ideas se forman bajo la influencia de los intereses de una clase social determinada), o bien funcional (las ideas sirven para la defensa de los intereses de clase), o bien mixta: genético-funcional. Como contrapartida, la cuestión de saber si consideramos o no a la ideología como una "falsa conciencia" (una deformación cognoscitiva) depende de la extensión que atribuyamos al nombre: la ideología en algunos casos es una deformación y no lo es en otros, a menos que por definición establezcamos que el término esté reservado únicamente para las deformaciones cognoscitivas.

Tomemos, por ejemplo, la definición de la ideología que he propuesto en uno de mis libros: [28] por "ideología" yo entiendo los puntos de vista basados en un sistema de valores

[28] A. Schaff, *Langage et connaissance, op. cit.,* ver en particular el ensayo sobre el lenguaje y la acción humana, p. 279 *(Lenguaje y conocimiento.* Ed. Grijalbo, México, 1967.)

y relativos a los problemas planteados por el objetivo deseado del desarrollo social; puntos de vista que determinan las actitudes de los hombres, o sea su disposición para adoptar algunos comportamientos en situaciones determinadas y su comportamiento efectivo en las cuestiones sociales. También se puede dar una formulación genético-funcional a esta definición: yo entiendo por "ideología" las ideas sobre los problemas planteados por el objetivo deseado de desarrollo social, que se forman sobre la base de determinados intereses de clase y sirven para defenderlos.

Finalmente, a partir de estos mismos elementos se pueden realizar diversas combinaciones dando diversas formulaciones a la definición de ideología. Sin embargo, en todas estas variantes la definición seguirá estando de acuerdo con las tesis del materialismo histórico y no planteará previamente la tesis que afirma que la ideología implica una deformación cognoscitiva (la "falsa conciencia"). En efecto, si no se presupone *ex definitione* que el término "ideología" designa a las ideas que en virtud de los intereses de clase deforman la imagen de la sociedad, nada impide que las ideologías no sean deformantes, sino adecuadas y *científicas, quod est explicandum,* aún cuando se admita sin reservas el condicionamiento de clase de las ideas de los hombres sobre la realidad social.

Si no nos atamos las manos con la presuposición de que el conocimiento tiene el carácter de reflejo pasivo y que la verdad es absoluta (en el sentido de verdad total y eterna); en otras palabras, si aceptamos el tercer modelo de la relación cognoscitiva (la concepción activista de la teoría del reflejo) y si consideramos la verdad como un proceso acumulativo de verdades parciales, nada nos impide reconocer que el conocimiento socialmente determinado es verdadero y como tal

adecuado. Es en efecto el reflejo de la realidad, aunque un reflejo siempre relativo, ya que es parcial, incompleto y variable. Si concebimos la ideología de acuerdo con los intentos de definición propuestos anteriormente, o sea en un sentido más amplio que la acepción conferida a este concepto por Marx y sus contemporáneos, podemos ocuparnos de las ideologías auténticas, adecuadas (siempre con la reserva mental de que no se trata de la verdad absoluta), y de las ideologías que constituyen deformaciones de clase, que son "falsas conciencias".

Al partir de esta concepción de la verdad y con este enfoque del problema de la ideología, se pone en evidencia también que se puede hablar (como hacen los marxistas desde Lenin) de ideologías científicas y anticientíficas. Pero si se acepta previamente la tesis de que la ideología es por definición una "falsa conciencia", la expresión "ideología científica" contiene una *contradictio in adiecto.* Pero nada nos obliga a aceptar previamente esta premisa. Si adoptamos la definición funcional o genético-funcional de ideología, podemos y debemos plantearnos la cuestión de determinar en qué asertos se funda genéticamente la ideología en cuestión, a partir de qué tesis, opiniones y convicciones se desarrolla. En efecto, enunciando de modo general que la ideología equivale a las ideas sobre los objetivos del desarrollo social, que están condicionadas por los intereses de clase y sirven para defenderlos, nada hemos dicho aún sobre la relación que pueda existir entre esas ideas y las teorías científicas. Sin embargo, es evidente que dichas ideas pueden proceder de tesis científicas de las que se sacan conclusiones adecuadas sobre las vías del desarrollo social, y que los intereses de clase y su defensa pueden coincidir con la ciencia, o sea apoyarse en fundamentos científicos. También es evidente, y la historia del pensamiento da

pruebas suficientes de ello, que las ideas pueden adoptar como premisas creencias religiosas o tesis seudocientíficas, tales como el racismo, y que los intereses de clase y su defensa pueden afiliarse a posiciones incompatibles con la ciencia tales como una versión cualquiera de misticismo o de especulación cuya cientificidad sólo es aparente. Ya conocemos modelos de ideologías de esta clase que operan, no por la vía de especulación, sino, aunque parezca imposible, por la vía de la empirie, de la práctica. Incluso podemos determinar, analizando estos modelos, a qué clase se afilia tal o cual ideología; en otras palabras, hacia qué opción impulsa a una clase social determinada, una situación y unos intereses concretos.

En oposición a la sociología mannheimiana del conocimiento, el marxismo distingue el condicionamiento de clase del conocimiento y, por consiguiente, los efectos de este condicionamiento en cuanto a la adecuación del conocimiento a la realidad social, en función del carácter de clase y de la relación de sus intereses con las tendencias del desarrollo social. El marxismo distingue en particular las clases "ascendentes", revolucionarias, y las clases "decadentes", conservadoras. La terminología es metafórica, pero el sentido de ambas nociones es claro. Por una parte, hay clases que luchan de acuerdo con sus intereses, por la abolición del orden social establecido que se ha convertido en un obstáculo para el desarrollo; estas clases son revolucionarias, como lo es por ejemplo, la clase obrera en el capitalismo. Por otra, están las clases que luchan, conforme a sus intereses, por el mantenimiento del orden social que sirve de fundamento a su dominación y a sus privilegios: estas clases son conservadoras y, al presentarse un conflicto grave, serán contrarrevolucionarias, como ocurre con la burguesía en el sistema capitalista. Las crisis estructurales, los conflictos de clases y las luchas sociales, de acuerdo con la teo-

ría de Marx, están en relación estrecha con el divorcio y las contradicciones crecientes entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción que tienden al inmovilismo (con el cual explica Marx que las clases dominantes actúen a modo de freno) en el contexto de un modo de producción determinado; las clases revolucionarias representan las tendencias del desarrollo, mientras que las clases conservadoras representan el sistema condenado a desaparecer y sus intereses entran en contradicción con las tendencias de desarrollo de la sociedad.

Esta situación no puede dejar de repercutir sobre las actitudes (consideradas como la disposición de los hombres a tener un comportamiento determinado) y la conducta de los individuos de acuerdo con la clase a la que pertenecen.

Inconscientemente en la mayoría de los casos, aunque en ocasiones de modo plenamente consciente, los miembros y los partidarios de la clase que está en una situación objetivamente revolucionaria, cuyos intereses colectivos e individuales coinciden con las tendencias de desarrollo de la sociedad, escapan a la acción de los frenos psíquicos que intervienen en la percepción cognoscitiva de la realidad social; en cambio sus intereses contribuyen a una percepción clara de los procesos de desarrollo, de los síntomas de descomposición del orden social y de los signos precursores del orden nuevo cuya llegada esperan. Su comprensión de los procesos sociales y la ideología que sirve de fundamento teórico a su acción social son el auténtico reflejo, adecuado, de la realidad, ya que no se enfrentan a los obstáculos engendrados por un condicionamiento social determinado. Evidentemente (y yo espero que el lector perdonará todas estas inútiles reiteraciones dictadas sólo por la prudencia) se trata de un reflejo parcial, de una verdad relativa puesto que es incompleta: efectivamente aquí

nos ocupamos del conocimiento humano y de su carácter procesual.

Como contrapartida, los miembros y los partidarios de la clase colocada objetivamente en una situación contrarrevolucionaria, a causa del conflicto que opone sus intereses colectivos e individuales a las tendencias objetivas del desarrollo social, sufren la acción de los mecanismos que frenan su comprensión de la realidad social; su situación social les impulsa a ampararse en las posiciones conservadoras de una imagen deformada de esta realidad. De modo inconsciente, se aleja en general del campo de la visión todo aquello que es contrario a los intereses de clase; y en ocasiones se falsea conscientemente la imagen de la realidad y las leyes de su desarrollo. En todo caso, la comprensión de la realidad social a partir del "punto de vista" de la clase conservadora origina un conocimiento conservador y en consecuencia deformante; la ideología que sirve de fundamento a la acción social de esta clase es hostil a las transformaciones en curso y, por tanto, va dirigida contra ellas. Esta ideología es una deformación, una "falsa conciencia".

Así, a la luz de la teoría marxista, al mantenerse la tesis del carácter de clase del conocimiento de la realidad social, de ningún modo no se está condenado a identificar *cada* ideología con una "falsa conciencia". En todo caso si hay una condena, solamente es virtual y el condicionamiento social del conocimiento no basta para su acción, aún cuando sea un hecho indudable; por otro lado, creer que el conocimiento puede darse *fuera* de un medio social, fuera de una clase es una simple ficción. El carácter del conocimiento, que *siempre* es conocimiento de clase, varía por el contrario, tal como hemos visto, en función del carácter, de los intereses y del lugar que ocupa la clase en cuestión en la estructura

social: el conocimiento puede ser adecuado, científico en el sentido de su verdad, cuando su portador es la clase "ascendente", revolucionaria; pero también puede ser deformante, cuando su portador es una clase condenada por el desarrollo social, es decir, conservadora.

Este punto de vista no sólo separa al marxismo de la sociología mannheimiana del conocimiento, sino que también las enfrenta entre sí. Esto ha escapado a la atención y a la comprensión de Mannheim, que reprocha al marxismo que no haya aplicado la teoría de la ideología como "falsa conciencia" a su propia doctrina, y escapa igualmente a la atención de algunos marxistas muy consecuentes que, por este hecho, llegan también al límite de la quiebra científica relativista. A guisa de ejemplo, examinemos el caso del eminente historiador marxista N. Pokrovski.

Para Pokrovski toda historiografía es ideología y, por tanto, rechaza incluso la posibilidad de utilizar los materiales factográficos reunidos por los autores burgueses. A la cuestión de saber qué es la ideología, Pokrovski contesta: "Es el reflejo de la realidad en la conciencia de los hombres, a través del prisma de sus intereses en general, y primordialmente de sus intereses de clase. Esto es la ideología. En consecuencia, toda obra histórica es ante todo la prueba de una ideología definida." Hasta aquí todo es correcto; Pokrovski no hace más que formular en estos términos la tesis del carácter de clase de la ideología. Después, el autor explicita su concepción de la ideología y en especial su valor cognoscitivo. "Todas las ideologías se componen de fragmentos de la realidad. Ninguna ideología es una construcción completamente ficticia; sin embargo, cada ideología es un espejo *deformador* que da no un *reflejo auténtico de la realidad,* sino algo que no se puede comparar al reflejo de un espejo deformador. En un espejo

deformador se puede reconocer efectivamente un rostro por ciertos rasgos: presencia o ausencia de barba, bigote, etc. Mientras que en nuestro caso, la realidad puede estar enmascarada ideológicamente hasta tal punto que el rubio se verá moreno, el barbudo imberbe como un niño, etc." [29] En conclusión: toda ideología es una "falsa conciencia", y la ideología marxista igual que las otras. La verdad científica objetiva no existe pues en las ciencias sociales; hay tantas verdades como clases, como épocas históricas, etc. Las ideas de Pokrovski, tomadas de Bogdanov, se asemejan a las concepciones de Mannheim (ambas formuladas aproximadamente por la misma época). Y lo que es significativo, también se asemejan a los puntos de vista del presentismo, puesto que Pokrovski sostiene que la historia es la política presente proyectada sobre el pasado. Al defender estas posiciones, Pokrovski no duda en negar definitivamente la ciencia objetiva de la historia. No se detiene en el condicionamiento de clase de las ideas del historiador, sino que aporta una tesis más radical aún, a saber: que el historiador selecciona los hechos arbitrariamente y los interpreta de modo subjetivo en función de su posición de clase. Pokrovski califica de invención burguesa el postulado de una ciencia objetiva de la historia: "La democracia burguesa de acuerdo con su sistema destinado a engañar a las masas ha elaborado la fórmula de la 'historia objetiva' que sigue nublando la visión de gran parte de nuestros camaradas." [30]

Ahora bien, el problema que ahora abordamos es precisamente el de saber si, a la luz de la teoría marxista, es posible el conocimiento objetivo en las ciencias sociales en general

[29] M. N. Pokrovskij, *Istoricheskaia naouka i borfa klassov* (La ciencia de la historia y la lucha de clases), Moscú, 1933, pp. 10-11.
[30] *Ibid.*, t. II, p. 394.

y en la ciencia de la historia en particular. En nuestros anteriores análisis acerca de las relaciones entre el marxismo y la sociología mannheimiana del conocimiento, hemos intentado demostrar que, partiendo de ciertas tesis comunes sobre el condicionamiento social del conocimiento humano, Mannheim acaba por adoptar la falsa vía del relativismo, mientras que la teoría de Marx por el contrario no cae en él. Estos análisis también responden implícitamente a la cuestión de saber si es posible el conocimiento objetivo, si la objetividad es conciliable con su carácter de clase, con su "espíritu de partido". Pero esta última cuestión todavía exige algún desarrollo.

Previamente, se impone una explicación semántica con el fin de evitar eventualmente malentendidos. Tengo presente las expresiones empleadas frecuentemente en el vocabulario marxista: "carácter de clase" y "espíritu de partido". La primera no plantea problemas especiales: la hemos empleado en distintas ocasiones y las afirmaciones relacionadas con ella se vuelven transparentes desde el momento en que se conoce el sentido de la categoría sociológica de "clase social". En cambio, es conveniente detenerse en el complemento del nombre ("de partido") utilizado en el lenguaje corriente, marxista y no marxista, para calificar a sustantivos tales como "espíritu", "conocimiento", "actitud", "posición", etc., y cuyo sentido no se puede reducir plenamente al de los adjetivos calificativos "partidario" y "parcial".

En nuestro contexto, el complemento "de partido" funciona en tres acepciones distintas aunque relacionadas entre sí. Se impone discernir las diferencias existentes entre sus contenidos con el fin de evitar un error lógico en el razonamiento.

Queremos decir así, en un primer sentido, que alguien,

un historiador por ejemplo, adopta una posición "de partido" (los marxistas no son los únicos que actualmente se expresan así, también lo hacen, por ejemplo, los presentistas), cuando declara que está al lado de una de las escuelas científicas contendientes. En este sentido, se habla del "partido" de los idealistas o de los materialistas en filosofía, del "partido" de los adeptos o los adversarios del historicismo, etc. Adoptamos una posición comprometida, una posición "de partido" cuando nos pronunciamos en favor de las tesis de uno de estos "partidos" en la ciencia, cuando nos solidarizamos con sus puntos de vista y combatimos las tesis de sus adversarios.

En segundo lugar, la posición o el espíritu "de partido" puede significar que, en el marco de una disciplina científica, se representan los intereses de una clase determinada. En consecuencia, un economista por ejemplo que argumenta científicamente la superioridad del socialismo o, por el contrario, del capitalismo, se compromete con una clase social y, al defender sus intereses a través de las teorías correspondientes, adopta una posición "de partido" o está animado por un espíritu "de partido".

En tercer lugar, hablamos de una posición "de partido" cuando una persona que propugna determinadas teorías científicas lo hace de acuerdo con la línea oficial de un partido político.

Las tres situaciones que hemos descrito se designan con un mismo e idéntico término, aunque sea equívoco o aunque las diferencias entre estas situaciones sean más importantes que sus semejanzas. De ahí la eventualidad de una peligrosa confusión científica. Una cosa es en efecto declararse en favor de una teoría científica (primera acepción); otra es defender con convicción la posición y los intereses de una clase social determinada (segunda acepción); y otra es someterse disci-

plinadamente a las decisiones de un partido político (tercera acepción). Sin embargo, aquí no se trata sólo de los distintos significados del término, sino más bien de las diferencias en el valor científico de los diversos problemas que se ocultan tras un mismo significante.

El "espíritu de partido" de la ciencia, en el primer sentido del término, es algo muy importante desde el punto de vista del análisis del conocimiento científico y de sus determinaciones; más aún, este espíritu define una actitud correcta y deseable desde el punto de vista de la ciencia y de sus representantes, una actitud comprometida con uno de los "partidos" científicos en presencia. En el segundo sentido de la expresión, el "espíritu de partido" constituye un problema interesante e importante desde el punto de vista del análisis de la ciencia a partir del condicionamiento social del conocimiento científico; o sea a partir de la sociología del conocimiento. En su tercera acepción, por el contrario, el "espíritu de partido" puede interesarnos como hecho sociológico y psicológico, ya que, como prueba la experiencia, este espíritu se manifiesta efectivamente entre los hombres de ciencia, aunque deba valorarse negativamente desde el punto de vista de la ciencia y de su desarrollo. "El primer deber de quien busca la verdad es avanzar directamente hacia la verdad, sin mirar a derecha ni a izquierda"; [31] estas palabras son del propio Marx.

Así, cuando hablemos de "espíritu de partido" con relación a la ciencia, sin olvidar las tres acepciones mencionadas, nos interesan la primera y la segunda, y sólo en el sentido de ellas emplearemos esta expresión.

De acuerdo con el marxismo, quien estudia la sociedad,

[31] C. Marx, "Remarques sur la réglementation de la censure prussienne", *Oeuvres philosophiques*, ed. A. Costes, París, t. I, p. 126.

sin exceptuar al historiador, sufre la acción de las determinaciones sociales generales, es decir de las determinaciones ligadas a la época y comunes a todos los hombres que viven en ella ("la tónica de la época"), y de las determinaciones particulares, propias de la clase y del grupo social a que el individuo pertenece y que él representa de un modo u otro. La posición del historiador está sometida a una coloración de clase que le es difícil superar, aún cuando sea consciente de ella. En general no tiene conciencia de ella y considera sus actitudes y actividades como "puramente" científicas, o sea determinadas solamente por consideraciones científicas.

El condicionamiento de clase del conocimiento del investigador implica su "espíritu de partido", principalmente en su segunda acepción, o sea su compromiso con determinada clase social; mientras que el "espíritu de partido" en la primera acepción, en la que el hombre de ciencia toma posición en el enfrentamiento entre las escuelas científicas, está en relación indirecta con el condicionamiento de clase y en gran medida es autónomo.

Aceptamos, pues, como dato el hecho de que el conocimiento del individuo que estudia las realidades sociales e históricas, está condicionado por la sociedad en general y por una clase en particular y que tiene un carácter "de partido" en una acepción definida del término. De inmediato se plantean estas dos cuestiones: ¿no lleva esto al relativismo?, y ¿un conocimiento así condicionado puede ser considerado objetivo?

El análisis de las respectivas posiciones de la sociología del conocimiento y del marxismo aporta materiales suficientes para responder a ambas cuestiones. El hecho de reconocer el condicionamiento social del conocimiento no conduce al relativismo, a menos que se admita, al mismo tiempo, que

se plantee a la vez como tesis previa que la verdad absoluta es un patrón de medida. Si no se admite este presupuesto que conduce necesariamente a la conclusión absurda de que toda la historia de la humanidad ha consistido en reunir falsedades (lo que nosotros denominamos verdades parciales o relativas que se convierten en falsas cuando están medidas con relación a la verdad absoluta), es evidente que el conocimiento condicionado socialmente (lo que es una necesidad en el caso del conocimiento *humano,* y ahora no nos ocupamos del conocimiento angélico, según la fórmula de Dietzgen) da o puede dar por lo menos, como resultado una verdad parcial pero objetiva.

Esta concepción del problema, que se desprende de los análisis realizados hasta aquí, responde a las dos cuestiones planteadas:

El conocimiento *científico,* aunque está sujeto al condicionamiento de clase, es un conocimiento objetivo y sus productos son las verdades parciales objetivas.

Este aserto elimina el reproche de relativismo: la verdad *parcial* es una verdad *objetiva,* y es falso admitir, como pretende el relativismo, que la verdad de una opinión depende del sistema de referencia, es decir que una opinión es verdadera para unos y no lo es para otros o bien, que es verdadera en una época dada y no lo es en otra.

## *Capítulo III.*
## HISTORICISMO Y RELATIVISMO.

*...Fundar la teoría del conocimiento sobre el relativismo es condenarse fatalmente bien al escepticismo absoluto, al agnosticismo y a la sofística, bien al subjetivismo. El relativismo, como base de la teoría del conocimiento, es no sólo el reconocimiento de la relatividad de nuestros conocimientos, sino también la negación de toda medida o modelo objetivo, existente independientemente del hombre, medida o modelo al que se acerca nuestro conocimiento relativo.*

LE'IN, *Materialismo y empiriocriticismo.*

Al entrar en el ámbito del historicismo nos vemos obligados a escuchar antes la advertencia lanzada por hombres competentes: ¡cuidado con la ambivalencia del término!

Así, Heussi, cuya obra destaca en el periodo de entreguerras, escribe como conclusión de su análisis sobre la significación del término "historicismo":

"Lo que se ha dicho hasta aquí prueba cuán alejados estamos actualmente de una acepción unívoca de esta noción. La confusión es tal que *nadie debería emplearla sin precisar previamente qué entiende por este término.*" [1]

Por otra parte, en el vocabulario filosófico de Lalande, más significativo para los medios de cultura romana, se puede leer también la siguiente advertencia: "Debe evitarse, al igual que la mayor parte de los términos de esta especie que fácilmente engendran discusiones verbales." [2]

Basta consultar otras obras sobre el historicismo para ver hasta qué punto están fundadas esas advertencias.[3] En efecto, las acepciones del término "historicismo" son muy diversas y contradictorias. En determinada época, este término sirvió de llamada de atención en sentido positivo para unos y negativo para otros.

En tales condiciones lo mejor sería renunciar a dicho término, pero prescindir de él sería difícil o imposible: ha conquistado con tanta firmeza su carta de ciudadanía que no podría ser eliminado sin tener que arriesgarse a utilizar un léxico extraño; además es un término "cómodo" que designa bien el conjunto de ideas que estamos abordando. Pero, puesto que estas ideas están dispuestas e interpretadas de acuerdo con los más diversos sistemas debemos previamente precisar —como propugna Heussi—, nuestra acepción del término "historicismo".

[1] K. Heussi. *Die Krisis des Historismus,* Tubinga, 1922, p. 15.

[2] A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie,* P. U. F., París, 1956, p. 417.

[3] Cf. F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus,* Munich, 1936; E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme,* Tubinga, 1922; K. Heussi, *Die Krisis..., op. cit.;* D. Lee y R. Beck, *The Meaning of "Historicism",* en *The American Historical Review,* 1954, Nº 3; W. Hofer, *Geschichtschreibung und Weltanschauung,* Munich, 1950.

Empecemos no por una definición, sino por una explicación histórica, una explicación por oposición que constituye en nuestro caso el mejor medio para conseguir la claridad de imagen y la precisión del sentido.

Como subrayan todos los autores de obras sobre el historicismo, esta corriente nació de una impugnación de las ideas del Siglo de las Luces, de una impugnación muy radical. Afectaba, en primer lugar, a las consecuencias del racionalismo de las Luces, como por ejemplo la idea de la naturaleza inmutable del hombre y las leyes inmutables de la naturaleza. El historicismo es, pues, principalmente una tendencia a abordar la naturaleza, la sociedad y el hombre en constante movimiento, en permanente cambio.

Esta oposición entre historicismo y filosofía de las Luces abre la perspectiva correcta en la que debemos considerar lo que se juega cada uno de los que combaten bajo las banderas del historicismo, independientemente de las diferencias que los separan y prescindiendo de los usos aberrantes de este término que no harían más que inducirnos al error (especialmente en el caso de Popper para quien el "historicismo" es un método que intenta la previsión histórica).

Para los protagonistas del historicismo, se trata esencialmente de un modo de abordar la realidad, su dinámica, su evolución continua: objetos, naturaleza orgánica, ideas, estructuras, todo evolucionista con la historia. Aunque Troeltsch, por ejemplo, no entiende exactamente lo mismo cuando identifica el historicismo con la historización de nuestro saber y de nuestros conocimientos, o sea cuando reduce el historicismo a la historización del pensamiento, de las ideas, etc., sin embargo, la orientación es la misma: introducir el cambio constante en la imagen del mundo.

No obstante, el problema no sólo consiste en saber cómo vemos el mundo, sino también en cómo lo comprendemos y lo explicamos. Si lo captamos en movimiento y cambio (en su devenir), debemos considerar consecuentemente, lo que existe en la actualidad como resultado de los cambios operados en el pasado (por consiguiente, el devenir como un proceso histórico objetivo) y como punto de partida de los cambios de los que surgirá el porvenir. La explicación genética es la consecuencia inevitable del historicismo. La cuestión de saber si los cambios que la realidad experimenta siempre y continuamente constituyen un desarrollo (en el sentido de paso de formas "inferiores" a formas "superiores") es en principio una cuestión de interpretación; por consiguiente, las soluciones propuestas pueden ser las más diversas en el marco del historicismo en el sentido más amplio del término.

Pero, desde el momento en que se admite la legitimidad de estas observaciones, se plantea un problema inquietante que exige reflexión y una toma de posición. Si es cierto que toda la realidad y todas sus manifestaciones están en constante movimiento, en continuo cambio, esto también afecta a las ideas de los hombres, a sus normas y en particular a sus normas morales, etc. Al relacionar las ideas de los hombres con sus condiciones históricas, el historicismo conduce a la negación de los principios absolutos. ¿No lleva esto al relativismo, a admitir que una idea verdadera, en determinadas condiciones históricas, se vuelve falsa en otras y viceversa? El relativismo amenaza la existencia misma de la ciencia, ya que, sin el conocimiento objetivo intersubjetivo, que constituye la negación del relativismo, toda ciencia es imposible. ¿El historicismo equivale realmente, como afirman algunos, al relativismo? He ahí el problema que nos interesa en primer lugar.

Renunciamos a analizar aquí la ambivalencia del término "historicismo" a partir de las distintas significaciones que se le da en la literatura. Este análisis ya se ha hecho en reiteradas ocasiones y además no es el problema central para nosotros. Así, aún cuando se pueda extrapolar la relación entre historicismo y relativismo a partir de la multiplicidad real de las concepciones del problema, nos bastará una definición proyectiva para la definición marxista del historicismo.

Marx escribe en *La ideología alemana* que sólo admite una ciencia: la ciencia de la historia que versa tanto sobre la naturaleza como sobre la sociedad.[4] Marx sólo expresó esta opinión en su manuscrito (después borró la frase correspondiente) que refleja ciertamente sus posiciones en dicha época. Si se quisiera interpretar esta opinión literalmente, habría que reconocer que es errónea: la ciencia de la historia de la naturaleza y de la sociedad no es la única válida en la medida en que el enfoque diacrónico de la realidad se enriquece con el sincrónico; es importante e interesante para la ciencia descubrir no sólo las leyes dinámicas de la realidad, sino también las leyes coexistenciales, estructurales. Aunque en mi opinión no se puede ni se debe interpretar esta opinión como negación de la validez de las investigaciones distintas de las históricas, sino en el sentido de una acentuación de la importancia particular del enfoque histórico del objeto estudiado, sin invalidar el valor del estudio de ese objeto a partir o por medio de su estructura. Así, con esta interpretación moderada, la declaración de Marx adquiere el sentido de una profesión de fe de historicismo. ¿En qué acepción del término? En la que se integra en una totalidad concreta y coherente

[4] C. Marx, "L'Idéologie allemande", en *Oeuvres philosophiques*, ed. cit., t. VI, p. 153. (*La ideología alemana*, ed. cit., pp. 19-21.)

con el conjunto de la filosofía, de la concepción marxista del mundo.

La concepción dialéctica del mundo, tal como la inauguró la filosofía clásica alemana y Hegel en particular, ejerció una poderosa influencia sobre Marx. Si bien es cierto que Marx le dio una interpretación ontológica y sacó de ella conclusiones para la acción social y política diametralmente opuestas a las de Hegel, al adoptar sin ambigüedad las posiciones del materialismo contra el idealismo y al pronunciarse en favor de la causa del proletariado contra la burguesía, la filiación de las ideas no es por ello menos clara. En cuanto a estas ideas, eran la expresión filosófica de la revolución desencadenada en el plano de la concepción del mundo (entendida como *Weltanschauung)* por el desarrollo de las ciencias natúrales que se produjo a finales del siglo XVIII y a principios del siglo XIX. La astronomía, la geología, la física, la biología o la química, todas las ciencias exactas demostraban con sus descubrimientos el carácter dinámico de la realidad. En las ciencias naturales, la teoría de Darwin sobre la evolución, constituyó el apogeo. En el conocimiento de los fenómenos sociales, el historicismo de Marx fue el equivalente de la teoría de Darwin por la potencia de sus efectos cognoscitivos.

A primera vista, sobre todo si se aborda la cuestión *ex post,* con conocimiento de causa, la tesis de que los fenómenos sociales son históricamente variables, puede parecer trivial. Pero como demuestra la historia del problema, no siempre fue así: la Filosofía de las Luces, por ejemplo, predicaba en general la inmutabilidad de las leyes de la naturaleza y de la naturaleza del hombre. Aunque en ocasiones surgían diferentes ideas sobre la naturaleza humana, tanto antes como en el propio Siglo de las Luces (Vico y Helvecio), dominaba el antihistoricismo. La filosofía clásica alemana, y en particular la filo-

sofía hegeliana, cambió radicalmente este estado de cosas, aunque su idealismo le confirió un carácter metafísico decididamente místico. En estrecha relación con las corrientes filosóficas dominantes en dicha época, aunque siguiendo una vía distinta, se desarrollan concepciones que sacan su inspiración de la historiografía misma, las concepciones positivistas combatidas por Hegel y a las que Ranke dio la formulación más acabada y radical, constituyendo una doctrina que es indiscutiblemente historicista en un sentido particular del término. El historicismo de Marx no era, por consiguiente, un fenómeno aislado, excepcional, ya que existían corrientes análogas entre sus contemporáneos. Pero era muy diferente del que representan los predecesores y los contemporáneos de Marx. ¿Cuáles son sus rasgos característicos?

El primero consiste en una concepción radicalmente historicista de toda la realidad natural y social. La historicidad es esencial a la misma *realidad,* a la misma existencia, y no sólo a las *representaciones* de esa realidad en la conciencia: todo cuanto existe, existe en devenir, como proceso. El historicismo marxista capta todos los objetos, todos los fenómenos y todas sus representaciones como procesos, en su devenir, como una serie que, desde el nacimiento de una cosa, a través de una sucesión de cambios, conduce a su desaparición en una forma dada y a su transformación en otra forma nueva. El marxismo formula una tesis suplementaria según la cual en el proceso de los cambios históricos se producen también procesos de desarrollo, entendido éste como el paso de formas "inferiores" a formas "superiores". Esta visión dinámica de la realidad constituye el fundamento del historicismo, porque todo cuanto existe es captado desde el punto de vista de la historia y *es* realmente historia.

Ciertamente, este principio, que es el más general del his-

toricismo, es simplemente otra expresión de la visión dialéctica del mundo. Pero, no perdamos de vista la segunda característica del historicismo marxista: su fundamento ontológico decididamente materialista. Todo es devenir, proceso, pero este "todo" no es sólo nuestra idea del mundo, nuestra concepción de la realidad, sino también el mundo mismo, la realidad misma que es material y existe objetivamente fuera de toda conciencia e independientemente de ella.

El historicismo entendido así no se limita a verificar el carácter dinámico de la realidad en su conjunto, sino que considera también que el conocimiento de toda cosa o de todo fenómeno exige que se refiera a su historia, a la explicación genética. Esto no significa que el conocimiento de la realidad verse exclusivamente sobre su génesis y que se rechace el estudio de la estructura del objeto en sentido estático o que se desprecie este aspecto de la cuestión. Lejos de excluir el estudio de la estructura, la historia la considera como complemento indispensable de la explicación genética, sin perder nunca de vista la relación entre estos dos métodos de investigación, entre estos dos modos de explicación. Considerada bajo esta perspectiva, la afirmación de Marx (sólo existe una ciencia, la ciencia de la historia) puede ser interpretada como el simple postulado de un enfoque genético en el estudio de la realidad.

El historicismo marxista supone dos tesis gnoseológicas importantes: la tesis de la correlación de las cosas y los fenómenos en el proceso histórico y la tesis del carácter concreto de la verdad.

En nuestros análisis precedentes y en particular en nuestro estudio de la sociología del conocimiento ya nos hemos ocupado de la tesis sobre la relación de las ideas y opiniones humanas con las condiciones sociales históricas, sobre su

"ligazón" con dichas condiciones (*Standortsgebundeheit,* en la terminología de Mannheim). Considerado desde un ángulo historicista, este problema presenta, no obstante, aspectos nuevos, puesto que esa "ligazón" tiene lugar en relación con unas condiciones históricas en continuo cambio. De ello se desprende para cada historiador la necesidad de precaverse contra el error de la modernización o de la arcaización respectivamente en el estudio de los acontecimientos históricos y, por consiguiente, en la conclusión metodológicamente muy importante sobre el carácter concreto de la verdad. Se trata exactamente de generalizaciones aparentes, hechas a partir de proposiciones elípticas, o sea de proposiciones que contienen expresiones indeterminadas y, por tanto, equívocas. En estos casos, la verdad tiene un carácter abstracto (o sea no considera las condiciones de tiempo y lugar), lo que la transforma en un lugar común o, francamente, en una falsedad. Concretar el conocimiento de los procesos históricos es relacionar éstos con las condiciones históricas en que se han desarrollado.

Una vez más, en términos similares aunque no idénticos, se plantea el problema de saber si, al captar los acontecimientos en su condicionamiento concreto y al considerar la verdad histórica como una verdad concreta, no nos arriesgamos a caer en el relativismo.

Veamos primero de dónde procede esta inquietud.

Si toda la realidad es un proceso infinito de cambio y desarrollo, el conocimiento del mundo por el hombre también lo es (de acuerdo con la definición de historicismo propuesta antes). Sin embargo, esto no sólo significa que la imagen cambia con el objeto que la conciencia humana refleja y, por tanto, que el conocimiento siempre es *otro,* sino también que éste es *cada vez más rico,* en el sentido en que se habla en matemáticas de los sistemas "cada vez más ricos". Si. por una

parte, el proceso histórico del desarrollo del conocimiento humano consiste en que nuestro saber es continuamente otro, que se enriquece constantemente, que siempre sabemos *más*, por otra, consiste especialmente en el hecho de que los cambios no son puramente adicionales, puramente cuantitativos, sino también cualitativos. La diferencia, por ejemplo, entre la física clásica y la física cuántica no es simplemente cuantitativa en el plano del conocimiento de las leyes de la naturaleza; no sólo sabemos más, sino también de otro modo y esto en su sentido calificado (o sea no en el sentido de una simple comprobación de diferencias, de la "alteridad", sino en el de una "alteridad" que es resultado de un desarrollo, del paso de formas inferiores a formas superiores).

En otras palabras, el conocimiento es un proceso infinito no sólo porque el objeto que refleja el conocimiento (en un sentido particular de este verbo) es una serie infinita de cambios, sino también porque el objeto del conocimiento es infinito desde el punto de vista de las interacciones y de las correlaciones y, por tanto, de la estructura de las cosas y de los fenómenos que componen lo que denominamos la "realidad objetiva". Así, al partir de las categorías de cambio y totalidad, desembocamos en la concepción del conocimiento y, por consiguiente, de la verdad como proceso así como en la comprensión del carácter concreto de la verdad.

Pero, precisamente aquí empiezan las dificultades con el relativismo o más exactamente pueden empezar en función del modo de considerar el problema. En efecto, si el objeto del conocimiento es infinito (en las dos dimensiones precisadas antes), el conocimiento de este objeto no puede ser finito, y, por tanto, acabado. Al constituir él también un proceso infinito, está relacionado, por consiguiente, en una de sus

etapas, con las condiciones de dicha etapa. No es absoluto. ¿Es, pues, relativo?

La respuesta dependerá de lo que se entienda aquí por "relativo".

Examinemos el problema desde el ángulo de la problemática clásica a este respecto: la problemática axiológica. El historicismo se opone a toda teoría que opere con valores absolutos (morales en particular), juicios absolutos (estéticos en particular) y normas absolutas (éticas en particular). En todos estos casos de negación, emplea el argumento de la variabilidad histórica, empíricamente comprobable. En la perspectiva del análisis histórico de la vida de las sociedades humanas, todos los absolutos (valores, juicios, normas) dejan de serlo y adquieren necesariamente formas históricas variables y las más diversas. Estas deben relacionarse con las circunstancias concretas de tiempo y lugar, con las condiciones históricas concretas, ya que, fuera de este contexto, son ininteligibles. ¿Por qué un sistema de valores dado (de juicios, de normas) cambia? ¿Por qué se convierte en esto y no en aquello, etc.? Si bien un valor absoluto (un juicio, una norma) puede prescindir de un sistema de referencia, puesto que pretende ser un valor universal precisamente por su inmutabilidad, el historicismo, en cuanto a él, se opone a que este absoluto sea captado fuera de un sistema de referencia, lo considera en su relación con... Y en este sentido es relativista. Pero el problema consiste en el hecho que el relativismo filosófico significa otra cosa; de nuevo, nos encontramos con un término equívoco que puede conducir a errores lógicos.

Ciertamente el relativismo filosófico afirma que el conocimiento no tiene un carácter absoluto y que está históricamente condicionado (lo que el historicismo también admite); pero el relativismo filosófico afirma además que la verdad

de los juicios también está históricamente condicionada (lo que el historicismo no explica; en todo caso, tal aserto no se deduce lógicamente de sus premisas).[5] Así, según el relativismo filosófico, la verdad de un juicio dado depende de la persona que lo emite, del lugar y del tiempo; en otras palabras, un juicio verdadero en ciertas circunstancias se convierte en falso en otras, y viceversa. Pero, el historicismo no enuncia ninguna tesis de este tipo, comprobable sólo en los juicios elípticos. Por el contrario, condena *ex profeso* los juicios elípticos y los reemplaza por proposiciones históricamente concretas. Por consiguiente, el historicismo subraya simplemente la variabilidad histórica del conocimiento y, por tanto, su carácter necesariamente parcial en cada etapa de su desarrollo, lo que significa no que el mismo enunciado es verdadero en un caso y falso en otro, sino que siempre constituye una verdad parcial, mientras que la verdad absoluta la concibe exclusivamente como el límite de un proceso infinito. Si bien el historicismo rechaza la posibilidad de alcanzar la verdad absoluta, como verdad total, en un acto cognoscitivo, propugna un determinado relativismo, considerado como un "antiabsolutismo". Pero los términos "relativo" y "absoluto" adquieren aquí un sentido distinto del de antes. Y en esto reside el fondo del problema: la objetividad de la verdad es una cosa y la totalidad de la verdad es otra. Dicho en otras palabras: no deben confundirse la cuestión de la objetividad y la cuestión del carácter absoluto (en el sentido de totalidad e inmutabilidad) de la verdad. La verdad parcial no es absoluta, pero es objetiva. En esta afirmación radica la solución antirrelativista del problema del historicismo.

Al analizar el relativismo histórico, Raymond Aron parte

[5] Eduard May da argumentos semejantes en *Am Abgrund des Relativismus*, Berlín, 1942, pp. 59, 63, 65 y ss.

de la comprobación evidente de la variabilidad histórica de las ideas morales, filosóficas, religiosas, etc. Según él, el problema se reduce a saber qué argumentos se emplean para pasar de esta comprobación al relativismo. El distingue dos, asociados de una u otra manera en los sistemas relativistas. El primero consiste en reducir las ideas morales, filosóficas, religiosas, etc. a una realidad social variable; el segundo en rechazar el carácter acumulativo de las verdades, o sea en rechazar el progreso. En resumen, Aron define el relativismo como "una filosofía del devenir y no de la evolución".[6] Tal es, esencialmente, la argumentación del relativismo histórico.

El segundo argumento es particularmente importante para nosotros, o sea la negación del carácter acumulativo de las verdades históricas. Sólo con esta condición pueden sacarse conclusiones relativistas de la comprobación de la variabilidad histórica de las ideas: esta negación, que es consecuencia de cierto fundamento metafísico, implica que nos encontramos ante una serie de ideas distintas, sin relación alguna entre sí, y no ante un desarrollo, sino ante fenómenos aislados que sólo son reductibles a las condiciones históricas dadas. El esclarecimiento de esta extraña fase del pensamiento constituye la mejor defensa contra el reproche de relativismo o contra la voluntad de recubrir el historicismo con las apariencias del relativismo. Si se quiere que el historicismo concuerde realmente con estas apariencias, es decir si se acepta un relativismo así definido, habrá que aceptar también la metafísica que permite identificar el carácter absoluto de la verdad con su objetividad, lo que redundaría en olvidar nuestras reiteradas advertencias. En efecto, al presuponer, explícita o implícita-

6 R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique,* Gallimard, París, 1968, pp. 369-370.

mente, que las verdades históricas no son acumulativas y no se integran en series evolutivas, se implica que el conocimiento que no es absoluto no es objetivo. Pero esto es una falsedad que, en el caso en cuestión, convierte al conocimiento histórico en un mito. Por consiguiente, no es el historicismo como tal el que debe identificarse con el relativismo, sino determinada interpretación del historicismo, que al basarse en una metafísica definida, presupone lo que debe demostrarse.

Los autores condenan en general los intentos de identificar la verdad absoluta con la verdad objetiva; estas condenas se formulan más específicamente cuando se critica el argumento que afirma que las conclusiones relativistas se deducen necesariamente de la tesis del condicionamiento histórico y social del conocimiento humano. A título de ejemplo nos detendremos en una crítica de esta especie, particularmente impresionante por lo menos en su aspecto destructivo. Se trata de una obra de W. Stark, dedicada a la sociología del conocimiento, cuya argumentación rebasa, sin embargo, este marco, ya que aborda también la problemática del historicismo.

Stark plantea en primer lugar el problema de la verdad parcial en el conocimiento humano para después tomar sus distancias con respecto al relativismo.

"El problema de la verdad, auténtico problema epistemológico que plantea la sociología del conocimiento, tal como nosotros lo entendemos, se produce a causa de que cada sociedad ve, posee y capta un solo aspecto de la realidad objetiva, o sea una parte de la verdad; no obstante, tiene tendencia a considerar esta parte como si fuese toda la verdad, fuera de la cual todas las restantes concepciones del mundo parecen obligatoriamente falsas. Toda percepción hu-

mana es limitada; pero ningún ser humano quiere aceptar sus límites. Todas las estructuras mentales concretas se han formado a consecuencia de la realización de una posibilidad limitada entre una potencialidad ilimitada. . . ; y, no obstante, casi siempre se parte del principio ingenuo de que esta posibilidad convertida actualmente en realidad, es la única que anteriormente ha sido virtual.

"Precisamente a este error *pars pro toto,* tomar la parte por el todo, se dedica la sociología del conocimiento en su búsqueda de la verdad." [7]

La sociología del conocimiento, prosigue Stark, al hacer que los hombres tomen conciencia de este estado de cosas, o sea al demostrar y subrayar el carácter parcial de la verdad, conduce a una modestia y una humildad científicamente fecundas. De este modo, la sociología del conocimiento introduce una preciosa corrección al peligroso error que consiste en abusar de la verdad. ¿Es esto relativismo? Stark responde negativamente: el problema de la verdad parcial no es idéntico al de la verdad relativa. Toda verdad es absoluta, afirma Stark, entendiendo por "verdad absoluta" la "verdad objetiva". En cambio, del hecho de que la verdad es parcial se desprende la necesidad de coordinar las verdades parciales y de realizar una síntesis de ellas.[8]

Este razonamiento coincide con nuestra conclusión: el historicismo sólo desemboca en el relativismo si se identifica el carácter absoluto de la verdad (en el sentido de su totalidad) con su objetividad y, por tanto, si se identifica la tesis del carácter parcial de la verdad con la negación de su obje-

[7] W. Stark, *The Sociology of Knowledge,* Londres, 1958, pp. 155-156.

[8] *Ibid.,* p. 160.

tividad. Como ya lo hemos repetido en distintas ocasiones, esta identificación, empleada como premisa, falsea la valoración del valor teórico-cognoscitivo del historicismo.

*

En tres capítulos sucesivos hemos analizado los problemas de la objetividad del conocimiento histórico, tal como se encuentran implícita y explícitamente en el presentismo, en la sociología del conocimiento y en el historicismo. Estos problemas no están rigurosamente delimitados; por el contrario, a menudo se entrecruzan y comportan ciertas tesis y argumentos que se repiten, pues, en definitiva, se trata de diferentes aspectos de un único e idéntico problema: el papel activo que desempeña el sujeto en el conocimiento de las realidades sociales.

El presentismo acentúa el condicionamiento de las actitudes del historiador por sus intereses actuales; la sociología del conocimiento amplía esta temática y se interesa en general en la influencia del condicionamiento social sobre el "punto de vista" a partir del cual son captadas las realidades; el historicismo, por último, introduce el tema de la variabilidad histórica de las ideas humanas relativas a estas realidades y consideradas bajo el aspecto de su valor cognoscitivo. Por consiguiente, en todos estos casos se trata del problema central de la objetividad del conocimiento histórico, pero captado en cada caso desde diferente perspectiva y con un desplazamiento de las acentos.

Al analizar las distintas corrientes teóricas consagradas al conocimiento histórico y obtener de este modo diferentes enfoques y desarrollos de la misma problemática, estamos preparados para considerarla a partir de posiciones metateóricas.

Esto es lo que nos proponemos llevar a cabo en la última parte de esta obra, en la que volveremos a abordar los mismos temas, pero como problemas que constituyen el objeto de desarrollos analíticos orientados hacia la síntesis final.

# 4. *TERCERA PARTE.*
# LA OBJETIVIDAD DE LA VERDAD HISTÓRICA



# *Capítulo I.*
# LOS HECHOS HISTÓRICOS Y SU ELECCIÓN.

*No, los hechos no se parecen realmente en nada a los pescados expuestos en el mostrador del pescadero. Más bien se asemejan a los peces que nadan en el océano anchuroso y aun a veces inaccesible; y lo que el historiador pesque dependerá en parte de la suerte, pero sobre todo de la zona del mar en que decida pescar y del aparejo que haya elegido, determinados desde luego ambos factores por la clase de peces que pretenda atrapar. En general, puede decirse que el historiador encontrará la clase de hechos que desea encontrar.*

E. H. CARR. *¿Qué es la historia?*

Como punto de partida de nuestros análisis vamos a tomar el hecho histórico sobre la objetividad de la verdad histórica, puesto que se acepta generalmente que las divergencias entre los historiadores surgen en el preciso momento en que éstos pasan a interpretar los hechos, aún cuando su sistema de ideas

(si suponemos un nivel determinado de conocimiento y de técnica en la investigación) es más o menos parecido. Para quienes profesan esta opinión, es inútil llegar tan lejos como la escuela de Ranke y postular la limitación de las tareas del historiador a la exposición exclusiva de los hechos "puros", sin interpretación ni comentarios; les basta admitir que al enunciar el término "hecho" con relación a la ciencia de la historia, nos expresamos unívocamente y que, por consiguiente, si alguien establece de modo competente un hecho histórico, ya queda establecido para todos los investigadores interesados: el hecho histórico como producto por una parte y el acto de su elaboración por otra, escapan a la acción del factor subjetivo en el proceso de conocimiento, factor considerado tanto en el sentido individual como en el sentido colectivo, social.

Anticipándonos en cierto modo a lo que afirmaremos después, diremos que al rebelarnos contra esta posición, nos encontramos en una situación análoga a la del físico que, partiendo de la física cuántica, no puede dejar de reprochar su primitivismo y su incompetencia científica a aquellos que en la actualidad pretendieran emplear el aparato conceptual de la física newtoniana como único instrumento de conocimiento y de investigación; o bien (este ejemplo será aún más elocuente) a la situación del físico que, a partir de los conocimientos actuales de la estructura del átomo, se pronunciase sobre las pretensiones científicas de quienes actualmente quisieran aplicar en sus investigaciones el aparato conceptual de la atomística de principios del siglo XIX, época en la que, al igual que en la Antigüedad, se consideraba que el átomo era la partícula indivisible de la materia. Este punto de vista es ciertamente primitivo; defenderlo actualmente sería hacer gala de incompetencia y de ignorancia, aunque no es pura y simplemente erróneo. En ciertas condiciones se puede y se debe

recurrir a la física newtoniana; el modelo de átomo elaborado por Dalton conlleva elementos de conocimiento viables en cierta medida y, con respecto a la ciencia contemporánea, no es mucho más "antiguo", anacrónico, que otros modelos más desarrollados y correctos, como por ejemplo, el modelo de Rutherford. Esta situación es precisamente la consecuencia de que el proceso de conocimiento es infinito, o sea que cada verdad parcial alcanzada actualmente en este proceso no es más que parcial y en consecuencia relativa, condenada a "envejecer" y a ser superada por una verdad más completa. Pero esto no significa (ya hemos hablado de ello más extensamente en la primera parte de este libro) que esta verdad parcial, como un producto del nivel alcanzado en una época determinada por la ciencia, no sea una verdad objetiva, y se reduzca pura y simplemente a una falsedad.

A riesgo de ser calificado de ignorante, en nuestra época ya no es posible defender la tesis según la cual el átomo es una partícula de la materia; del mismo modo que es imposible afirmar que el hecho histórico es un pequeño cubo que siempre conserva la misma forma, idéntica para todo el mundo, y que con gran cantidad de estos cubos se pueden construir diversos mosaicos de acuerdo con el modo como se dispongan.[1] Pero, repitamos, estas tesis no se reducen a simples errores. Nuestra tarea es tanto más difícil y complicada cuanto que se trata, por una parte, de oponerse al primitivismo de las concepciones históricas incapaces de integrarse y de considerar el papel, hoy evidente, del factor subjetivo en el conocimiento y, por otra, de no vaciar al niño del proverbio con el agua

[1] Esta comparación y este razonamiento han sido sacados de Lucien Febvre en su crítica de la concepción positivista de la "historia historizante". Cf. L. Febvre, *Combats pour l'histoire,* Armand Colin, París, 1965, pp. 114-118.

del baño, o sea de salvar la teoría del hecho histórico con la verdad objetiva que contiene.

Para conseguirlo debemos empezar por una operación fundamental desde el punto de vista del análisis semántico, o sea precisar los términos empleados y, en primer lugar, la expresión "hecho histórico".

Carl L. Becker, en su ensayo sobre el hecho histórico,[2] en mi opinión uno de los más interesantes sobre esta cuestión, introduce el tema y plantea los problemas de modo directo y en términos muy coherentes, por lo que vamos a seguir por algún tiempo sus razonamientos.

"Tan pronto como alguien habla de 'hechos' todos nos solidarizamos con él. Este término nos da la impresión de ser algo sólido. Todos sabemos dónde nos hallamos cuando, según la expresión ya consagrada, 'vamos a los hechos', al igual que sabemos a dónde vamos cuando, por ejemplo, pasamos a los hechos relativos a la estructura del átomo o al inverosímil movimiento del electrón al saltar de una a otra órbita. Los historiadores se sienten seguros cuando se ocupan de los hechos. Hablamos a menudo de 'hechos duros' y de 'hechos fríos', y también frecuentemente decimos que 'no podemos hacer caso omiso de los hechos' o que es indispensable construir nuestro relato sobre 'el sólido fundamento de los hechos'. A fuerza de hablar así, nos parece que los hechos históricos son algo tan sólido y tan sustancial como la materia física (...), algo que posee una forma y un contorno definidos, como los ladrillos o los patrones de medida; hasta el punto de que podemos imaginar fácilmente cómo el historiador,

[2] C. L. Becker, "What are Historical Facts?", en *The Western Political Quarterly*, VIII, 3, septiembre 1955, pp. 327-340. Citado según Hans Meyerheff (ed.), *The Philosophy of History in our Time*, Nueva York, 1959, pp. 120-137.

si no está alerta, tropieza con el pasado y se lastima los pies con los hechos duros. El peligro a que se expone evidentemente es su ocupación, ya que a él incumbe separar y reunir los hechos para que alguien los utilice. Quizás él mismo será quien los utilizará; pero, por si acaso, debe alimentarlos convenientemente para que quienquiera que sea, sociólogo o economista, pueda tomarlos y utilizarlos fácilmente en una empresa estructural." [3]

Carl Becker, tras de hacer constar acto seguido que las cosas no son tan sencillas y evidentes como parecen y que la expresión "hecho histórico" es tan equívoca como las categorías de "libertad", "causa", etc., propone examinar estas tres cuestiones, con el fin de lograr mayor claridad: 1) ¿qué es el hecho histórico?; 2) ¿dónde se encuentra?; 3) ¿cuándo se manifiesta?

Empecemos pues, como propone C. Becker, por la cuestión: "¿Qué es el hecho histórico?"

Al abordar el problema del hecho histórico, recurrimos a analogías del ámbito de las ciencias naturales. La cuestión "¿qué es el hecho?" no es específica de la historia ni de las ciencias sociales en general. Esta cuestión ha surgido más bien del campo de las ciencias naturales, aportando con ella todo el bagaje del papel desempeñado por el factor subjetivo. Los primeros que la plantearon en términos rigurosos fueron los convencionalistas de la escuela francesa, y la orientación Boutroux-Poincaré-Duhem-Le Roy fue la más representativa. Partiendo del problema del papel del lenguaje (el aparato conceptual), de la definición y de la teoría en el desarrollo de las ciencias, esos pensadores (y E. Le Roy en particular)

[3] *Ibid.*, pp. 120-121.

acabaron poniendo en cuestión "la autonomía" y "la soberanía" del hecho científico, incluyendo al llamado hecho "bruto", es decir al hecho no ligado a ninguna teoría. Sean cuales sean las deformaciones del convencionalismo, sobre todo en la dirección subjetivista, su mérito indiscutible es haber abordado el problema del papel desempeñado por el aparato conceptual en la construcción de la ciencia y en particular en la percepción y elaboración de los hechos llamados científicos.[4]

La ciencia de la historia (por curioso que pueda parecer dada la evidencia y la importancia de este problema en su campo) se encuentra retrasada con respecto a este punto de vista, sobre todo en lo concerniente al papel activo del lenguaje en el estudio de los hechos históricos. Tiene mucho que aprender asimismo de la reflexión metateórica realizada en el ámbito de las ciencias naturales, tanto en sentido positivo como en el sentido del conocimiento de los obstáculos que deben evitarse en esta vía.

Pero volvamos a la cuestión planteada, a la necesidad de precisar qué entendemos por *hechos históricos* en la ciencia de la historia. Puesto que la cuestión es equívoca y en realidad se descompone en una serie de cuestiones concretas, la

[4] Mi libro "Problèmes de la théorie marxiste de la vérité", ed. cit., capítulo VI (El convencionalismo), contiene más detalles al respecto, así como una abundante documentación fáctica que puede servir de base para el análisis de los problemas que se han planteado. En cambio, ya no conservo el tono agresivo de mi crítica, y mucho menos el juicio unilateral que en dicha época mantenía contra el convencionalismo y que hizo desaparecer las interesantes cuestiones que esta corriente planteaba, así como su original contribución al problema del factor subjetivo en el conocimiento y del papel activo del lenguaje en particular. Véase también mi obra más reciente: *Lenguaje y conocimiento,* ed. cit., capítulo II, "Filosofía: neokantismo, convencionalismo y neopositivismo".

respuesta estará en función del sentido que atribuyamos en cada ocasión a la cuestión.

Empecemos estableciendo la denotación de la expresión "hecho histórico", o sea los fenómenos históricos que *pueden* ser designados por este término. Así, decimos que el paso de César por el Rubicón es un hecho histórico; por tanto, un acontecimiento, algo que sucedió en una ocasión, quizá un hecho histórico (puede serlo, aunque no necesariamente, ya que los acontecimientos corrientes que se cifran en miles de millones, no son en su inmensa mayoría hechos históricos). Por otra parte, ciertos procesos en los que se manifiestan determinadas regularidades, también pueden ser hechos históricos: decimos que el debilitamiento del feudalismo en el campo a consecuencia de las relaciones capitalistas en las ciudades es un hecho histórico en la Rusia del siglo XIX. Ciertas instituciones y su papel en la vida social (por ejemplo, la estructura y el funcionamiento de la Dieta en el siglo XVIII en Polonia) también son hechos históricos, al igual que los productos materializados de ciertos acontecimientos y procesos (constituciones, leyes) o también los productos de la cultura material y espiritual (monumentos, tumbas, herramientas, utensilios, libros, obras de arte, etc.).[5]

Los elementos y los aspectos más diversos de la *historia,* en el sentido de *res gestae,* pueden pues constituir hechos históricos: los acontecimientos fugaces, los procesos prolongados en el tiempo, los procesos cíclicos, así como los diversos

[5] Cf. C. Bobinska, *Historyk, fakt, metoda* ("El historiador, el hecho, el método"), Varsovia, 1964, pp. 24-25. Marc Bloch, "Apologie pour l'histoire ou métier de l'historien", París, 1967, *Cahiers des Annales,* editados por Armand Colin. Igor Kon, *Idealizm Filozoficzny i kryzys burzuazyjnej mysli historycznej* ("El idealismo filosófico y la crisis del pensamiento histórico burgués"), Varsovia, 1967, p. 316 y sigs.

productos materiales y espirituales de dichos acontecimientos y procesos. Se ve, pues, que los fenómenos susceptibles de ser denominados "hechos históricos", pueden ser numerosos y diversos. En principio, toda manifestación de la vida social del hombre *puede ser* un hecho histórico; puede ser, aunque necesariamente no lo sea. Establezcamos, pues, una distinción muy clara entre el acontecimiento que sucedió en el pasado (y que podemos llamar un "hecho", puesto que se ha producido realmente) y el hecho histórico, o sea el acontecimiento que debido a su importancia para el proceso histórico se ha convertido (o puede convertirse) en objeto de la *ciencia* de la historia. Por consiguiente, todo hecho histórico es un acontecimiento pretérito, algo que ocurrió en el pasado, aunque no siempre se realiza la inversa; en efecto, todo acontecimiento pretérito no es automáticamente un hecho histórico.

Esta comprobación es muy importante, ya que de ella concluimos que la diferencia específica entre lo que es y lo que no es un hecho histórico, no se debe buscar preguntando si se trata de cosas o de acontecimientos, de fenómenos en su origen o en su duración, etc., sino captando el objeto dado en un sistema de referencia, en un contexto determinado que convierte a una cosa ordinaria en un fenómeno calificado hasta el punto de ser denominado un "hecho histórico".

Ahora podemos intentar formular una segunda respuesta a la cuestión: "¿Qué es un hecho histórico?" En esta ocasión lo que nos proponemos al plantear la cuestión es distinguir entre las múltiples y diversas manifestaciones de la vida social (los hechos) a las que de acuerdo con una definición, tienen derecho a ser designadas "hechos históricos". Así, pues, no se trata de comprobar, como en el caso anterior, si este término puede atribuirse a las manifestaciones particulares de la vida y a las categorías específicas de dichas manifestaciones; puesto

que se observa que *todas* las manifestaciones de la vida están afectadas potencialmente, se trata de establecer cómo debe calificarse a una de ellas para que se le asigne el nombre de hecho histórico que se niega a otras que forman parte del mismo grupo tipológico.

La definición de hecho histórico empieza generalmente por la indicación de que se trata de un hecho pretérito. Esto es cierto, pero semejante verdad es tan trivial que resulta superflua. Como siempre nos referimos a lo ya sucedido, aunque se trate del instante anterior, es evidente que en este caso hablamos únicamente de hechos pretéritos: por definición, nada más puede entrar en juego. Por tanto, bastará decir que toda manifestación de la vida de los individuos o de la sociedad (teniendo en cuenta la relación dialéctica entre estos polos aparentes de la oposición, puesto que el individuo siempre es social y la sociedad se manifiesta en y por las actividades de los individuos que la componen) puede ser un hecho histórico. Puede serlo, pero no lo es necesariamente; por tanto, el problema consiste precisamente en saber cuándo se hace realidad esta posibilidad.

César, efectivamente cruzó el Rubicón en el año 49 antes de nuestra era y este acontecimiento es indudablemente un hecho histórico; pero, antes y después de que lo hiciera César, miles de personas han cruzado el mismo río y en ningún modo consideramos estos hechos como históricos. ¿Por qué? En este caso, la respuesta es fácil: se trata del contexto en que se da este acontecimiento, de sus relaciones con otros acontecimientos considerados en el encadenamiento de la causalidad o de la finalidad. El paso del Rubicón por César está en relación con el ocaso del Imperio Romano, de la antigua esclavitud y con el surgimiento de una nueva formación social. Los miles de casos en que los individuos más diversos cruzaron

ese río, en las épocas más diversas de la historia, no se insertan en un contexto de ese género ni tuvieron tales implicaciones; fueron históricamente insignificantes, no originaron efectos importantes o no fueron antecedentes de otros acontecimientos de relieve.

En consecuencia, lo que importa es el contexto en que se inserta el acontecimiento, sus nexos con una totalidad y con *el sistema de referencia* con que se relaciona; este último elemento es particularmente importante para comprender el carácter relativo de lo que denominamos el "hecho histórico". Solamente la completa conciencia de este estado de cosas nos permite ver claramente por qué un acontecimiento único y sus productos materiales y espirituales son considerados como hechos históricamente insignificantes por unos o históricamente relevantes por otros. El historiador que busca, por ejemplo, las fuentes de la historia política de un país, permanecerá indiferente a los testimonios de la cultura y del arte si éstos no están directamente relacionados con la vida política; esos testimonios carecen para él de significado histórico, pero se convertirán en hechos históricos relevantes (por lo menos en ciertas condiciones) para aquel que los sitúe en el contexto de la historia cultural de un país o época determinados, para aquel que los relacione con cierto sistema de referencia. Nuestra comprobación es más bien trivial, pero importaba hacerla con el fin de comprender el concepto de "hecho histórico" que estamos analizando.

Es evidente, pues, que los hechos históricos son las manifestaciones de la vida de los individuos y de las sociedades que se seleccionan entre otras pertenecientes a menudo a la misma categoría, por sus nexos de causa a efecto y por su acción en el contexto de totalidades mayores. Como criterio de selección funciona aquí la importancia, la significación del

acontecimiento dado, del proceso o de sus productos. Se presupone un sistema de referencia en cuyo marco y en función del cual se operan la valoración y, por tanto, la selección; también se presupone la existencia de un sujeto que realiza estas operaciones. Pero con el sujeto (condición aquí indispensable) el factor antropológico penetra en el ámbito de los hechos históricos, introduciendo todas las complejidades implicadas por el papel activo del sujeto y por el influjo del factor subjetivo sobre el proceso de conocimiento. Volveremos a referirnos a este problema al analizar con mayor detalle la selección de los hechos históricos. Pero para nuestros objetivos actuales, o sea para una respuesta precisa a la cuestión: "¿qué es el hecho histórico?", las proposiciones que hemos expuesto bastan.

Con relación a esto, recordemos el punto de vista de Henri Lévy-Brühl, en virtud de la personalidad de este autor y de las posibilidades polémicas que presenta. Observemos esta cita suya:

"Sólo podrá pretender a la cualidad de hecho histórico el hecho ocurrido efectivamente, es decir el hecho que haya producido efectos en el pasado. Pero si se considera que un hecho sólo puede producir sus efectos sobre la opinión y por medio de la opinión, resulta en rigor que el hecho histórico es esencialmente un hecho social. Decir que un hecho ha producido efectos es decir que ha tenido repercusión en un medio extenso o restringido. La opinión establecida es la que le da su carácter histórico. Desde ese momento poco importa la naturaleza del hecho. Poco importa que sea un hecho aislado o que se repita; que sea particular o general. Cuando una opinión colectiva se ha pronunciado sobre un hecho cualquiera, éste ya pasa al ámbito de la historia. Cuando no

se da este fenómeno colectivo, ya no nos encontramos ante un hecho histórico." [6]

En este fragmento se enuncian tres tesis distintas:

*a)* solamente el hecho que ha producido efectos en el pasado es histórico;

*b)* un hecho social es un hecho histórico, ya que sólo se pueden producir efectos sobre y por medio de la opinión pública;

*c)* la opinión pública constituye al hecho histórico.

Evidentemente estas tres proposiciones deben considerarse conjuntamente, formando parte de cierta totalidad. En el caso contrario, por separado, constituyen sencillamente una falsedad. Decir efectivamente que el criterio de calificación de las manifestaciones de la vida como hechos históricos son los efectos que éstos han originado en el pasado, sin una calificación suplementaria de los efectos es reconocer que cada una de estas manifestaciones es un hecho histórico, puesto que cada una ha producido algún efecto. Decir también que un hecho social es un hecho histórico, es conferir la cualidad de hecho histórico a todas las manifestaciones de la vida, ya que todas ellas son más o menos sociales. También es fácil rechazar las tesis que afirman que es histórico un hecho constituido por la opinión: dejando a un lado los restantes reproches posibles en que incurre esta tesis, significa una reducción considerable del concepto de "hecho histórico", eliminando por ejemplo de esta categoría los productos materiales como monumentos, herramientas, etc. Como contrapartida, esta concepción se presenta bajo otros aspectos cuando estas tres proposiciones forman un conjunto que se completa al estipular

[6] Henri Lévy--Brühl, "Qu'est-ce que le fait historique", París, 1926, *Revue de Synthèse Philosophique,* t. XLII, diciembre, p. 55.

que "producir efectos" significa obligatoriamente "producir efectos en y por medio de la opinión".

En principio, el punto de vista de Lévy-Brühl sorprende por su manifiesto idealismo, en un espíritu durkheimiano: los hechos sociales son hechos que participan de la conciencia colectiva. Esta concepción reduce la categoría de hecho histórico, eliminando de ella a todo lo material en la esfera de los productos y todo lo inconsciente en la vida social. En cambio se aproxima al punto de vista que hemos propuesto anteriormente, al aceptar también como criterio distintivo la significación social del fenómeno dado de la vida del individuo o de la sociedad, con la reserva de que Lévy-Brühl reduce una vez más el problema a los efectos producidos en y por la opinión, mientras que nosotros, por el contrario, ampliamos el campo de visión a todos los efectos sociales.

Al formular por tercera vez la cuestión: "¿qué es el hecho histórico?", intentaremos en esta ocasión responder abordando más de cerca el problema de la estructura del hecho histórico. Se trata de saber si este hecho es "simple" o "complejo" según unos, o "particular" o "general" según otros, o sea "parcial" o "total". Volvamos al ensayo ya citado de Carl Becker.

"En primer lugar, ¿qué es el hecho histórico? Tomemos un hecho sencillo, tan sencillo como los hechos de que se ocupa a menudo la historia, por ejemplo, en el año 49 antes de nuestra era, César cruzó el Rubicón. Es un hecho conocido de todos y manifiestamente importante, puesto que se menciona en todas las historias del gran César. Pero ¿es tan sencillo como parece? ¿Tiene el contorno definido y constante que atribuimos corrientemente a los hechos simples? Cuando decimos que César pasó el Rubicón no pensamos que lo pasó solo, sino con todo su ejército. El Rubicón es un río pequeño y no sé cuánto tiempo necesitó César y su ejército para

cruzarlo; pero este paso seguramente estuvo acompañado de gran cantidad de acciones, palabras e ideas por parte de gran número de hombres. Es decir este hecho está constituido por mil y un 'hechos' menores, que componen el hecho simple y aislado de que César cruzara el Rubicón; y si James Joyce, por ejemplo, hubiera tenido que dar cuenta de él habría necesitado seguramente un libro de 794 páginas para presentar este único hecho. *Tenemos así un hecho simple que no es de ningún modo simple. Lo simple es la comprobación de este hecho; lo simple es la generalización de los mil y un hechos.*" [7]

Prosiguiendo su razonamietno, el autor subraya que consideramos como hecho histórico el paso del Rubicón por César, en contraste con los miles de hechos cotidianos de paso de este río, por la única razón de que captamos y comprendemos las relaciones de este acontecimiento con otros acontecimientos y circunstancias: las relaciones de César con Pompeyo, con el Senado y la República; la orden del Senado a César de que renunciara al mando de los ejércitos en las Galias; la negativa de César a obedecer al Senado y la significación del paso del Rubicón en su marcha hacia Roma, etc. Finalmente Becker concluye:

"Cierto que este hecho simple *está en relación* con ellos [los restantes acontecimientos de la época. A. S.], y ésta es la única razón de que permanezca en la memoria durante dos mil años. Está en relación con otros innumerables hechos, hasta el punto de que sólo puede tener significación si pierde su contorno definido. Puede convertirse en relevante a condición de que se integre en la trama compleja de las circunstancias que han conducido a su realización (...).

"En consecuencia, se descubre que el simple hecho histó-

[7] C. L. Becker, "What are historical"... *Op. cit.*, pp. 121-122 (cursivas de A. S.).

rico no es una cosa sólida y 'fría', con un contorno claramente definido y que ejerza una presión que se pueda medir. Hasta donde podemos conocerlo, sólo es un *símbolo,* una simple afirmación que constituye la generalización de mil hechos más simples a los que momentáneamente no queremos referirnos. Esta generalización no podemos utilizarla haciendo abstracción de la trama más extensa de hechos y de generalizaciones que simboliza. Hablando en general, un hecho histórico cuanto más simple, preciso, definido y fácil de demostrar tanto menos utilizable, considerado como una cosa en sí misma." [8]

La tesis es explícita: no existen hechos simples. Su simplicidad es ilusoria y esta ilusión está originada por la simplicidad del enunciado que al generalizar hace abstracción de la complejidad de la realidad concreta. Pues para componer esta realidad, en cada uno de sus casos, incluso en el de un hecho aislado, que es aparentemente el más fácil de comprobar, deben establecerse innumerables relaciones entre el hecho dado y los restantes acontecimientos, procesos y productos, en cuyo contexto el hecho en cuestión se manifiesta y es inteligible. La realidad concreta siempre es una totalidad determinada cuyos elementos entran en innumerables correlaciones e interacciones. El hecho pretendidamente simple es precisamente un elemento destacado dentro del contexto de la totalidad; la forma del enunciado que le corresponde es simple gràcias a su carácter abstracto. Sin embargo, si se relacionara literalmente el enunciado con el hecho mismo, éste perdería toda significación y dejaría de ser un hecho histórico. No existen, pues, hechos simples; todos los hechos históricos son muy complejos. Lenin sostenía en una ocasión que el electrón

[8] *Ibid.,* pp. 122-123.

es tan infinito como la materia en cuanto a las posibilidades de su estudio y de su análisis. *Mutatis mutandis,* lo mismo puede decirse de los presuntos hechos simples en el ámbito de la ciencia.

Este análisis de Becker y sus conclusiones (después volveremos a las que no compartimos) son precisos y profundamente dialécticos. Como es sabido, una cuestión mal planteada puede falsear todo el enfoque del estudio. Si se aislan ciertos elementos del contexto de la totalidad y si se considera el carácter abstracto del enunciado como una prueba de la "simplicidad" de la realidad a que se refiere el enunciado, la responsabilidad incumbe, no a los hechos, sino a los autores de las tipologías y de las teorías dadas. Y estimo que esto se debe a que la tipología que divide a los hechos en hechos simples y complejos, o en hechos parciales y totales,[9] etc., induce a error. Las fronteras trazadas entre estos hechos son convencionales y están en relación con el carácter del enunciado y no con el carácter de la realidad en cuestión. No es el hecho el que es simple, somos nosotros los que estamos interesados en simplificarlo (para facilitar la descripción, simplificar a propósito la situación haciendo abstracción de los detalles sin importancia en el contexto dado, etc.). No es el hecho el que es parcial (y ¿qué ocurre, pues, cuando

[9] C. Bobinska *(op. cit.,* pp. 22-23), afirma además que "la ciencia operaba antes con ayuda de los distintos acontecimientos no contradictorios en sí", lo que es un malentendido, ya que un acontecimiento no es ni contradictorio en sí mismo, ni no contradictorio. W. Kula también considera los "hechos físicos" (nacimiento, muerte, ejecución, etc.), como los elementos más simples del hecho histórico, contradiciendo además su pertinente observación, a saber, que estos hechos físicos sólo se convierten en un hecho histórico por su inserción en una situación social. En consecuencia, la apariencia de "simplicidad" explota. W. Kula, *Rozwazania o historii* ("Consideraciones sobre la historia"), Varsovia, 1958, p. 66.

es "total"?), somos nosotros los que tenemos interés en exponer un solo aspecto del problema, etc.

Muchos autores critican también de este modo toda tipología de esta especie de los hechos históricos. Wanda Moszczenska, por ejemplo, demuestra que los hechos históricos son estructuras complejas que no pueden ser reducidas a elementos simples.[10] Stefan Czarnowski, por otra parte, capta los hechos sociales en su dinámica, en su variabilidad.

"Los hechos sociales se *diferencian* y se *integran.* Esto significa, por una parte, que los hechos 'integrales' se disocian en el tiempo en una serie de hechos con caracteres particulares; por otra, que los hechos que tienen carácteres particulares semejantes, o los caracteres primarios diferentes y los caracteres secundarios semejantes, se reunen para formar un todo (.....).

"Esta diferenciación y esta integración son inevitables. Cada hecho, incluso el más primario, está compuesto. Contiene en sí mismo la posibilidad de actualización de contradicciones y de identidades."[11]

Esta concepción, aún cuando se trate de hechos "integrales" (lo que presume la existencia de hechos "parciales") nada tiene de una tipología: pone de relieve la dinámica de los hechos, su tendencia hacia..., la interdependencia y la interferencia de la diferenciación y de la integración.

¿Qué es lo que, en definitiva, es parcial o integral, simple o complejo? ¿El mismo hecho histórico o el enunciado relativo al hecho? Este problema nos lleva directamente a nuestro

[10] W. Moszczenska, *Metodologii historii zarys Krytyczny* ("Ensayo crítico de metodología de la historia"), Varsovia, 1968, p. 102.

[11] Stefan Czarnowski, *Definicja i klasyfikacja faktow spolecznych*, ("Definición y clasificación de los hechos sociales"), *Dziela* (Obras), t. II, Varsovia, 1956, pp. 231-232.

cuarto intento de responder a la cuestión: "¿qué es el hecho histórico?" En esta ocasión, la cuestión conlleva el problema siguiente: ¿el "hecho histórico" designa un "acontecimiento de la historia", o sea un eslabón de la cadena de la *res gestae*, o equivale a un "enunciado sobre la historia", o sea un elemento de *historiae rerum gestarum,* o existe aún una tercera posibilidad?

Teóricamente la expresión "hecho histórico" puede significar tanto lo uno como lo otro. Evidentemente los adeptos del idealismo considerarán que siempre se trata de un problema espiritual, mientras que los propugnadores del materialismo destacarán el carácter objetivo del hecho histórico (como elemento de la *res gestae*). Esta disensión contiene importantes implicaciones teóricas y metodológicas y merece por ello nuestra atención.

Volvamos al ensayo de Becker que, en este caso, adopta una posición netamente idealista con la mira de fundamentar el presentismo.

"¿Qué es el hecho histórico? ¡Lejos de mi querer definir algo tan ilusorio e inapreciable! Pero, a título provisional, digamos que el historiador puede interesarse por todo cuanto concierne a la vida del hombre en el pasado, por las acciones y los acontecimientos, por los sentimientos manifestados por los hombres y por las ideas, verdaderas o falsas que han expresado. Muy bien, el historiador se interesa, pues, por uno de los acontecimientos de esta clase. Pero no puede ocuparse directamente de este acontecimiento, puesto que ya ha desaparecido. Directamente, puede ocuparse de *un enunciado sobre este acontecimiento.* En definitiva, no se ocupa del acontecimiento, sino de un enunciado que afirma que *efectivamente el acontecimiento ha tenido lugar.* Cuando pasamos realmente a los hechos 'duros', el historiador siempre se

ocupa de un enunciado, de la afirmación del hecho de que algo es cierto. Por tanto, se impone establecer una distinción capital: entre el acontecimiento efímero que desaparece y el enunciado que subsiste sobre este acontecimiento. Para todos nuestros fines prácticos, lo que constituye el hecho histórico es este enunciado sobre el acontecimiento. Esto se debe a que el hecho histórico no es un acontecimiento del pasado, sino un símbolo que nos permite reconstituirlo en la imaginación. Ciertamente no se puede decir de un símbolo que es 'duro' o 'frío'. También es peligroso afirmar del mismo que es verdadero o falso. Lo más prudente que se puede decir de un símbolo es que es más o menos adecuado." [12]

Si he citado este extenso pasaje se debe a que expone en términos excepcionalmente explícitos la concepción idealista del hecho histórico y proporciona así un contenido concreto a la discusión y a la controversia.

El razonamiento de Carl L. Becker puede reducirse a los siguientes puntos:

*a)* el hecho histórico es un enunciado relativo a un acontecimiento;

*b)* esto se debe a que el historiador sólo se enfrenta directamente al enunciado, puesto que el acontecimiento ya ha desaparecido;

*c)* por tanto, el hecho histórico no es el acontecimiento mismo, sino un símbolo que permite evocar en el espíritu la imagen del acontecimiento;

*d)* por consiguiente, es falso afirmar de los hechos históricos que son "duros", verdaderos o falsos; teniendo en cuenta que nos referimos a símbolos, sólo se les puede calificar en función de su adecuación y de su correspondencia.

[12] C. L. Becker, "What are Historical"... *op. cit.,* pp. 124-125.

Los puntos esenciales de este razonamiento son los puntos *b)* y *c)*, y con ellos vamos a iniciar nuestro análisis.

¿Es correcto afirmar que, al no poder aprehender *directamente* los acontecimientos del pasado, puesto que ya han pasado, nos enfrentamos *directamente* sólo con los enunciados relativos a dichos acontecimientos o a los juicios sobre dichos acontecimientos? Observemos en principio que el problema atañe aparentemente sólo a los hechos históricos, aunque en realidad, el mismo problema se plantea a propósito de todo conocimiento que no se desarrolla en un momento dado de tiempo; en efecto, el "momento" siempre constituye una idealización y puesto que nosotros siempre nos ocupamos de procesos con una extensión temporal, textualmente está afectado *todo* nuestro conocimiento. Nos encontramos pues en presencia de una profesión de fe francamente idealista, o con más exactitud de *idealismo subjetivo*. Aunque es conveniente apoyar con argumentos exactos lo que es un reproche general, dirigido contra la concepción de Becker.

Empecemos por el término "directamente" que Becker emplea y que de inmediato parece ser muy inocente.

Cuando decimos que "César pasó el Rubicón en el año 49 antes de nuestra era", es indiscutiblemente cierto que no percibimos directamente a César en el momento de cruzar este río y sólo nos lo imaginamos, puesto que este hecho no se produce ante nuestros ojos en el preciso momento en que hablamos. Pero nadie pretende lo contrario y si alguien esperara esta clase de experiencia "directa", "inmediata", probablemente acabaría en un hospital psiquiátrico. Además, esto carece de significado para la objetividad de nuestro conocimiento, es decir para saber si lo que decimos corresponde a un acontecimiento realmente ocurrido. Pero nuestro problema se refiere precisamente a esta objetividad del conoci-

miento y no a la charlatanería verbal acerca del término "directamente".

Para conceder más relieve al objeto de la disputa, abandonemos momentáneamente el hecho histórico evocado en la proposición sobre el paso del Rubicón por César y detengámonos en cualquier proposición asertórica de la vida corriente. Tomemos como ejemplo la proposición: "ayer encontré a Enrique en la calle"; no sólo Enrique y yo podemos afirmar la verdad de esa proposición, sino también varios amigos que estaban presentes, así como una fotografía tomada por uno de ellos en el momento mismo del encuentro. Pero, ¡he aquí que llega Carl Becker con el discurso siguiente!: "No os enfrentáis directamente con el hecho del encuentro, puesto que el acontecimiento ya ha pasado; sólo estáis en presencia inmediata de la proposición que afirma ese encuentro; por consiguiente, el hecho no lo constituye vuestro encuentro real, sino la proposición, símbolo de vuestro encuentro. En la vida ordinaria, al escuchar estas palabras, diríamos simplemente que nuestro interlocutor divaga y lo miraríamos compasivamente. Pero, al practicar la filosofía o al abordarlo a través de la reflexión metateórica, las reacciones ordinarias no son admisibles ni suficientes. No podemos decir simplemente que nuestro interlocutor divaga, sino que debemos dar argumentos, demostrar por qué y en qué es falso su razonamiento. Aquí residen en gran medida el arte y la dificultad de practicar la filosofía.

La experiencia nos enseña que en el caso de enunciados paradójicos (y el enunciado de nuestro honorable adversario se vuelve manifiestamente paradójico al transferirlo del plano distante de la historia al plano familiar de la vida ordinaria), la mejor solución es buscar la causa de los errores del razonamiento en un error verbal, ligado generalmente a la ambi-

güedad de los términos. Si se aborda con esta óptica las proposiciones de Becker que examinamos, nuestras sospechas deben apuntar especialmente al término "directamente".

Así pues, de acuerdo con Becker, "nosotros no nos ocupamos *directamente* del hecho del paso del Rubicón por César, sino por el contrario nos enfrentamos *directamente* con una proposición relativa al hecho". Ampliando este razonamiento a los acontecimientos corrientes, diremos análogamente: "no nos ocupamos *directamente* del hecho del encuentro acaecido ayer entre X e Y, sino que nos ocupamos *directamente* de la proposición relativa a ese hecho". ¿Cuándo Becker formula en dos ocasiones de modo insistente el término sacramental "directamente", cuál es su significado y cuáles son sus consecuencias filosóficas?

El adverbio "directamente" se asocia a un problema antiguo, perfectamente conocido de los filósofos a los que frecuentemente ha ocasionado dificultades. En determinada acepción de este término, *directamente,* o sea *inmediatamente,* no percibimos ni conocemos nada. Esto se refiere, por supuesto, a los acontecimientos del pasado y a los acontecimientos, las cosas y los fenómenos que actualmente percibimos. Ya que este árbol que percibo en el mismo instante, existe fuera de mí, objetivamente (a menos que profesando el idealismo radical yo quiera negar este hecho), sólo me es accesible a través de las representaciones sensibles, por tanto, el árbol no me es dado inmediatamente. El carácter inmediato es mucho más impensable en los actos cognoscitivos complicados, en los que sólo se trata de la percepción sensible del objeto estudiado a través de sus efectos (en el ámbito de la microfísica por ejemplo). Si se plantea el problema en estos términos, solamente nuestras experiencias constituyen datos inmediatos; por consiguiente, el único punto de vista aceptable y racional

es el del idealismo inmanente. Todo esto no constituye nada nuevo para quienes conocen la historia del empirismo y de los callejones sin salida del inmanentismo, sistema originado precisamente por esta manera de pensar. Una vez más se pone en evidencia que si se aborda la reflexión filosófica (y toda reflexión metateórica es una reflexión filosófica), es conveniente conocer la historia de la filosofía para no caer inconscientemente en las trampas que descubre, particularmente en la del eclecticismo (la peor de las filosofías según denuncia Engels).

Pero volvamos a nuestro término "directamente" o "inmediatamente" cuyo sentido debería precisarse, puesto que se le da tanta importancia. Becker, ciertamente, no lo precisa y cae en la trampa de la ambigüedad. En efecto, cuando dice: "el acontecimiento histórico, por ser algo que ya ha pasado, no nos es dado *directamente*", comprobación que no se puede dejar de suscribir, aunque lo que ocurre es que conocemos este acontecimiento indirectamente a través de los datos que, por el contrario, son directos, tales como las fuentes y los productos materiales que eventualmente han sobrevivido hasta nuestros días. Pero, con gran sorpresa nuestra (ya que C. Becker es un especialista que conoce el oficio de historiador) se nos replica que solamente nos son dados *directamente* los enunciados o los juicios sobre los acontecimientos, es decir las experiencias, los productos del espíritu. Pero, esto es falso no sólo desde el punto de vista de los hechos (es difícil considerar a la pirámide de Keops o a un ejemplar de la *Magna Charta Libertatum*, cuya autenticidad ha sido comprobada, como simples datos del espíritu), sino también y principalmente desde el punto de vista formal. Nos encontramos claramente ante un desliz lógico ocasionado por la ambigüedad del término "directamente", por la confusión de

las dos acepciones en que puede ser empleado. Según la primera acepción que hemos empezado a delimitar desde el ángulo opuesto al del razonamiento de Becker, planteamos la cuestión; a saber: si percibimos el acontecimiento dado *nosotros mismos,* si obtenemos pues las informaciones al respecto al acabar nuestras propias observaciones y no por medio de otros observadores (o sea de nuestros contemporáneos o de nuestros predecesores que nos han dejado testimonios escritos) o por medio de sus huellas materiales (fuentes, productos, efectos de su acción). De acuerdo con la segunda acepción del término "directamente" o sea "inmediatamente", nos planteamos por el contrario el problema filosófico: "¿qué es lo dado en el conocimiento?"; en realidad zanjamos las diferencias existentes entre el materialismo (el realismo) y el idealismo inmanente. Como ya hemos dicho, Becker emplea el término "directamente" en su segunda acepción y lo entiende en el espíritu del idealismo inmanente, lo que no constituye una extravagancia filosófica si se considera que se escriben tratados científicos con el único objeto de demostrar que ni las percepciones sensoriales son datos inmediatos del conocimiento. Lo lamentable es que Becker ha confundido estos dos problemas que, aun cuando están ligados en cierto modo, son muy diferentes. De la comprobación trivial de que no podemos ser los testigos oculares de los acontecimientos pasados, saca la conclusión de que sólo nos son dados *directamente* los enunciados relativos a dichos acontecimientos. Pero, ¿por qué? Lógicamente aquí nos encontramos ante un manifiesto *non sequitur;* es evidente que las fuentes, los productos materiales de los acontecimientos pasados, etc., nos son dados *directamente* en la primera acepción del término. Si el filósofo-inmanentista lo niega se debe a que no piensa en los hechos históricos sino en la imagen del mundo en general. Pero se

trata de otra cuestión que no debe mezclarse con la anterior, si no se quiere correr el riesgo de utilizar para una las conclusiones de la otra; procedimiento ilegítimo que no justifica el empleo de un mismo término equívoco.

Pero la cuestión no se limita sólo a la ambigüedad de los términos y a los deslices lógicos. Se trata además de la fetichización de la percepción directa y, por tanto, del conocimiento directo (en la primera de las acepciones precisadas antes). ¿Para el conocimiento histórico (al igual que para cualquier otro conocimiento) importa que sea el acto de un solo sujeto y que además sea un acto de participación ocular en todos los procesos y acontecimientos estudiados? De ningún modo: un postulado de esta clase sería absurdo y, tomado al pie de la letra, amenazaría con aniquilar todo el saber humano. En cualquier ámbito de la ciencia, nadie está en disposición de percibir y conocerlo todo por sí mismo a título de testigo ocular. Y puesto que, por definición, la ciencia posee un carácter intersubjetivo, esto sería tan inútil como imposible. Unas ideas tan extravagantes como éstas sólo pueden acudir a la mente de un filósofo que pertenezca a la insólita categoría de los filósofos que profesan el idealismo subjetivo con una clara tendencia al solipsismo.

¿Cómo responderemos ahora a la cuestión planteada por Becker: qué debe entenderse por hecho histórico? Un hecho histórico es un elemento, un fragmento de las *res gestae,* o sea un acontecimiento objetivo del pasado (añadimos el término "pasado" por pura pedantería ya que, a menos de que se trate del porvenir, todos los acontecimientos de que podamos hablar pertenecen ya de hecho al pasado). El carácter directo o indirecto, mediato o inmediato, del conocimiento histórico, su grado de exactitud, etc., son problemas de otra clase que no intervienen en la definición de hecho histórico.

Por otra parte, un enunciado relativo a un acontecimiento histórico puede por sí mismo convertirse en un hecho histórico, si ha desempeñado un papel histórico, si ha influido en el curso de la historia. En cambio, la identificación de la categoría de "hecho histórico" con el dato de la experiencia mental que constituye un enunciado sobre un hecho histórico es una opinión errónea, que está en contradicción con el sentido establecido de esta expresión y que resulta de una posición filosófica determinada, abusivamente generalizada como si fuera comúnmente aceptada. Sin embargo, hay uno de los puntos de vista de Becker que podemos suscribir, aunque por motivos completamente distintos a los suyos, a saber que un hecho histórico no puede ser calificado de verdadero o falso (esta clasificación solamente puede aplicarse a los juicios sobre la realidad y no a la realidad misma). También, de acuerdo con Becker, un hecho histórico no puede ser calificado de "bruto" ("frío", "duro", según él), sino por otros motivos distintos de los que él da (en su opinión, el "hecho histórico" es un símbolo, aunque no puede afirmar de los símbolos si son adecuados o no).

Adoptando una posición diametralmente opuesta a la de C. Becker, Wanda Moszczenska también se detiene en el estatuto ontológico del hecho histórico. Distingue, por una parte, el *hecho devenido,* producido realmente, considerado como un elemento de la realidad histórica equivalente a un sistema relativamente distinto, y por otra parte, el *hecho histórico,* objeto del estudio, considerado como "un elemento de esta misma realidad histórica, pero abstracto por la idea de una mayor totalidad de la que realmente no se podría aislar" *(op. cit.,* pág. 47). Según esta autora, el hecho histórico es el equivalente del hecho devenido, aunque un equivalente deformado en cierta perspectiva. Después, concluye:

"Lo mejor es considerar el problema a partir de la extensión de ambos conceptos. Desde el punto de vista de la reflexión metodológica, los hechos históricos son los hechos que la ciencia conoce o conocerá, porque han dejado huellas en los vestigios del pasado, es decir en las *fuentes históricas* (...). Cada hecho histórico es un hecho devenido; como contrapartida, una mínima parte de los hechos devenidos son hechos históricos, o sea hechos del pasado histórico de los que sabemos o sabremos que antiguamente tuvieron lugar." [13]

El punto de vista de Wanda Moszczenska contiene diversas proposiciones, parte de las cuales adoptamos sin reservas, mientras consideramos discutibles o completamente inaceptables las restantes.

1) Cuando la autora afirma que el hecho histórico siempre constituye una parte de la realidad histórica objetiva, suscribimos esta posición materialista, totalmente opuesta a la concepción idealista del hecho tal como C. Becker la expone, por ejemplo.

2) En cambio, la rígida división e incluso la oposición de los hechos devenidos (elementos de la realidad histórica) a los hechos históricos (hechos devenidos conocidos de la ciencia), es por lo menos discutible, por las razones siguientes:

*a)* Si promovemos al rango de hecho histórico a todo hecho devenido (o sea a cualquier elemento de la realidad histórica) que ha dejado una huella (una fuente histórica en el sentido más amplio del término, puesto que la autora también incluye la tradición viva), desvalorizamos la categoría de hecho histórico, y la privamos de su significación. El criterio utilizado para separar los hechos históricos de la

[13] W. Moszczenska, *Metodologii...*, ed. cit., p. 47.

gran masa de acontecimientos, procesos, productos, etc., sería, no su importancia particular en el contexto de un cierto sistema de referencia (de acuerdo con nuestro punto de vista desarrollado anteriormente), sino el haber dejado una huella. ¿Qué se desprende de todo esto? Que *cada* hecho (literalmente cada hecho de la realidad) es histórico, puesto que los acontecimientos de los que ignoramos todo, a falta de huellas, no merecen evidentemente ser mencionados: nada podemos decir de ellos. Pero así llegamos al punto de partida: si *todos* los acontecimientos pasados son hechos históricos, los hechos históricos que conocemos por la ciencia de la historia deberían tener otra denominación; por tanto, debería plantearse nuevamente la cuestión del criterio de su distinción.

*b)* La rígida división entre hechos devenidos y hechos históricos impone una conclusión agnóstica: existen efectivamente hechos devenidos que, no habiendo dejado huella alguna, no sólo no son hechos históricos, sino también se asemejan a "la cosa en sí" kantiana, incognoscible y a propósito de la cual tenemos el derecho de preguntar a los autores de tales opiniones cómo en general pueden saber que tal "cosa en sí" ha existido si, por definición, les es imposible saber cualquier cosa en ella, a falta de una huella cualquiera.

Así, si bien sus intenciones eran indiscutiblemente loables (oponer el punto de vista materialista al idealismo subjetivo), la autora ha escogido una vía falsa en la ejecución de su proyecto. Al parecer, la solución del problema que preocupa a W. Moszczenska no debe buscarse en la distinción entre dos categorías de hechos (hechos devenidos y hechos históricos), sino en el análisis del doble aspecto o del doble plano de un único e idéntico hecho histórico que evidentemente es un elemento de la realidad objetiva (la única alternativa de recambio es la especulación idealista), aunque un elemento

conocido por los hombres por una parte, y, a causa de sus relaciones objetivas de causa a efecto con el proceso objetivo, calificado correctamente por el historiador, por otra.

Esto nos lleva al quinto aspecto de la cuestión: "¿qué es el hecho histórico?" Cuestión que es complementaria con relación a nuestra etapa anterior que intentaba delimitar la estructura del hecho histórico (¿es simple o compleja?), aunque simultáneamente particular si nos colocamos en la perspectiva gnoseológica planteando la cuestión: ¿el hecho histórico es "bruto" (no contiene ningún añadido del factor subjetivo) o es el resultado de la actividad del historiador y, por medio de ella, de una teoría determinada?

Como ya hemos indicado, el convencionalismo ya había planteado este problema con relación a las ciencias de la naturaleza, negando la existencia de hechos "brutos" en este ámbito. Los convencionalistas y E. le Roy en particular, se referían al papel activo del lenguaje (del aparato conceptual), de las definiciones y de las teorías en la elaboración del hecho denominado científico: éste era, pues, para ellos en cierto sentido el final, el resultado, y no el punto de partida. El teórico de la historia concibe el problema en términos similares, aunque el punto de partida concreto de su razonamiento sea diferente.

Volvamos una vez más a C. Becker, puesto que, a pesar de su orientación idealista, sus observaciones sobre la objetividad del conocimiento histórico y sobre el hecho histórico en particular son acertadas e interesantes. En el problema concreto que aquí se destaca, C. Becker parte de la crítica del ideal positivista de la historia presentada *wie es eigentlich gewessen,* de una historia que admite la posibilidad de que el historiador no aporta nada al conocimiento, "excepto la placa sensible de su espíritu sobre la cual los hechos objetivos regis-

trarán su propia significación que no podrá ser puesta en duda" *(op. cit.,* pág. 129). Becker, oponiéndose a autoridades tales como Ranke o Fustel de Coulanges, destaca que el historiador es incapaz de agotar todos los hechos realizando una selección y no está en disposición de tratar a fondo un hecho solo, es decir que no puede presentar ningún elemento de la realidad con todas sus ramificaciones. Incluso en los límites de un hecho histórico, debe proceder a una selección dentro de todo lo que lo compone.

"(...) En ningún caso, el historiador puede formular enunciados que afecten a todos los hechos, a todas las acciones, a todas las ideas y a todos los sentimientos de todas las personas que han intervenido en un acontecimiento dado, considerado en su totalidad. Un historiador *seleccionará,* pues, por necesidad ciertos enunciados acerca del acontecimiento y los reunirá de cierta manera, rechazando los restantes enunciados y los restantes modos de reunirlos. Un segundo historiador realizará seguramente otra elección. ¿Por qué? ¿Qué conduce al historiador a seleccionar a unos enunciados en detrimento de otros, de entre todos los posibles? El fin que se propone le guía, determinando de este modo la significación precisa que deduce del acontecimiento. *El acontecimiento por sí solo, los hechos por sí mismos, no dicen nada ni imponen significación alguna. El historiador es quien habla y le da una significación.*" [14]

El problema de los acontecimientos históricos, de los hechos y de su representación mental en forma de juicios que se apoyan en estos hechos, aquí está correctamente planteado (de modo contrario a las tesis precedentes de Becker según las cuales el hecho no es más que un símbolo mental): el

[14] C. L. Becker, *op. cit.,* pp. 130-131 (cursivas de A. S.).

acontecimiento, el hecho es lo devenido objetivo que, mediante una cantidad infinita de hilos, está ligado a la realidad de la cual es un fragmento, una partícula. Para conocer a ésta, o sea el hecho histórico dado, debemos seleccionar en esta cantidad infinita los lazos que nos interesan en el marco del sistema de referencia dado (que constituye para el historiador el fin intencional de su estudio). Así conferimos al hecho histórico una significación definida, al constituirle como *hecho científico.*

Lo importante para nosotros en este razonamiento es que pone de relieve el papel del historiador como sujeto cognoscente. Esto, en definidas cuentas, es trivial después de todo lo que hemos dicho en la primera parte del libro sobre la relación cognoscitiva y el papel activo del sujeto cognoscente (tercer modelo). Sin embargo, cuando se aplica esta fórmula general en un ámbito preciso del conocimiento y cuando en nuestro caso se le relaciona con el hecho histórico, toda su potencia heurística se manifiesta de nuevo.

Debemos distinguir cuidadosamente el "hecho" como acontecimiento histórico objetivo, por una parte, y el "hecho" como su representación mental, en el conocimiento, por otra. El hecho histórico objetivo posee un estatuto ontológico determinado, lo que es muy importante para la concepción en su conjunto. Pero también posee un estatuto gnoseológico y, en este sentido, no nos interesa como "cosa en sí", sino como "cosa para nosotros". Siempre desde este punto de vista nos referimos a los hechos brutos y a los hechos teóricamente interpretados, elaborados; también desde este punto de vista se impone no dudar en afirmar que los "hechos brutos" están tan desprovistos de sentido como la "cosa en sí" y como todo agnosticismo radical. Pues una cosa es sostener la tesis ontológica de la existencia objetiva del hecho histórico, o sea

rechazar las pretensiones del subjetivismo que afirma que este hecho es producto de la conciencia del espíritu cognoscente; y otra es formular la tesis gnoseológica de la representación, de *la imagen* de este hecho en la conciencia humana. Ahora bien, cuando discutimos la posibilidad de presentar "hechos brutos" nos colocamos precisamente en el plano gnoseológico. Puesto que aquí nos enfrentamos al proceso de conocimiento, a la relación cognoscitiva, el sujeto cognoscente *ex definitione* interviene con su papel activo en el conocimiento, lo que carga a los "hechos brutos" postulados, o sea a los hechos desprovistos de esta intervención, del error de la *contradictio in adiecto*.

No existen, pues, "hechos brutos": no pueden existir por definición. Los hechos con que topa la ciencia y de modo más general el conocimiento, siempre llevan el sello del sujeto. Empezando por lo que consideramos como un hecho, pasando por la constitución de éste sobre la base de la selección de sus componentes y por la definición de sus límites temporales, espaciales y sustanciales, y finalizando por su interpretación y su inserción en un conjunto más amplio, en todas estas "fases" hay una intervención del sujeto, de sus diversas determinaciones y sobre todo de la teoría en función de la cual el sujeto opera.

Extremando la prudencia, repitamos que la selección de los materiales que constituyen el hecho histórico no es arbitraria; las correlaciones consideradas, las interacciones, etc., existen objetivamente; no son el producto ni la invención del historiador. Además una concepción idealista es imposible a partir del estatuto ontológico conferido al hecho histórico considerado como una partícula de la realidad objetiva, como una partícula de la historia devenida. Lo que el historiador aporta a la constitución del hecho es la *selección* definida

que realiza en los materiales existentes objetivamente, entre las correlaciones y las interacciones objetivas, etc. Los criterios en función de los cuales el historiador selecciona sus materiales y les atribuye una estructura interna, etc., difieren según la teoría previa a dichas actividades. Y es preciso que una teoría fundamente estas actividades, a menos que se admita que éstas son fortuitas, en cuyo caso caeríamos en el absurdo. Evidentemente estas actividades, guiadas por diversas teorías, dan resultados también diversos.

Así, a despecho de los prejuicios positivistas, es falso que se reunan primero los hechos *per se*, "sin presupuestos" de modo que se les permite "ejercer su elocuencia", evitando los comentarios del historiador que deforman la realidad. Por el contrario, del análisis del proceso de conocimiento y de las conclusiones sacadas por numerosos teóricos de la historia se deduce que la captación y la formulación de los hechos son el resultado de la acción de la teoría. La teoría precede al establecimiento de los hechos, a pesar de que se funda en ellos.

E. H. Carr, citado ya en varias ocasiones, escribe al respecto:

"Ante todo, los hechos de la historia nunca nos llegan en estado 'puro', ya que ni existen ni pueden existir en una forma pura: siempre hay una refracción al pasar por la mente de quien los recoge. De ahí que, cuando llega a nuestras manos un libro de historia, nuestro primer interés debe ir al historiador que lo escribió, y no a los datos que contiene." [15]

Al igual que Lucien Febvre:

"En definitiva, los hechos... ¿A qué llamáis los hechos? ¿Qué ponéis detrás de este término 'hecho'? ¿Los hechos pensáis que son dados a la historia como realidades sustanciales

[15] E. H. Carr, *What is History?*, ed. cit., pp. 16-17. (Ed. esp. cit., página 30.)

que el tiempo ha enterrado más o menos profundamente y que se trata simplemente de desenterrar, de limpiar, de presentar agradablemente a vuestros contemporáneos? O recoged por vuestra cuenta las palabras de Berthelot, exaltando la química después de sus primeros triunfos: la química, *su* química, la única ciencia entre todas, decía orgullosamente, que *fabrica su objeto.* Pero Berthelot se equivocaba. Puesto que todas las ciencias fabrican su objeto." [16]

Los teóricos de la historia se plantean cada vez más a menudo la cuestión: ¿Cuál es el punto de partida del historiador, el llamado hecho bruto o la teoría? Y paulatinamente son más numerosos los que escogen la segunda respuesta. Esta es la opinión de Oakeshott:

"(...) Se le representa [el historiador] como a un investigador que parte de los hechos 'desnudos', cuando sería más prudente afirmar que nunca procede de esta manera, ya que este punto de partida es imposible. Empieza con una interpretación que él reinterpreta." [17]

Y H. J. Marrou escribe al respecto:

"(...) Lógicamente el proceso de elaboración de la historia se desencadena, no por la existencia de los documentos, sino por un paso original, la 'cuestión planteada', que se inscribe en la elección, la delimitación y la concepción del tema." [18]

Es interesante destacar que los teóricos marxistas de la historia también defienden posiciones análogas. Así, Igor Kon, partiendo de la evolución del concepto de "hecho histórico"

[16] Lucien Febvre, *Combats pour l'histoire,* ed. cit., pp. 115-116.

[17] Citado según Christopher Blake, *Can History be objective?,* en Patrick Gardiner (ed.), *Theories of History,* Glencoe III, 1959, páginas 330-331.

[18] H. J. Marrou, *De la connaissance historique,* ed. cit., p. 61.

(el paso de hechos particulares a procesos históricos), destaca la relación estrecha existente entre el hecho y la teoría.

"Los 'hechos' como la oscilación de los precios, la diferenciación de las clases sociales, la concentración de la propiedad territorial, la acumulación primitiva, etc. ya no pueden presentarse como fenómenos particulares, aislados, que puedan ser descritos sin recurrir a las 'generalizaciones teóricas'. Se ha puesto en evidencia efectivamente que la dependencia entre los 'hechos' y las 'generalizaciones' es bilateral (...). *El 'hecho histórico' se ha convertido en cierto sentido no sólo en la premisa, sino también en el resultado de la investigación.*" [19]

Witold Kula, en su excelente ensayo sobre el hecho histórico y su significación, dice lo mismo formulándolo en términos más tajantes, tras rigurosos razonamientos.

"El hecho histórico es una construcción científica, ya que, como hemos dicho, traza las fronteras cronológicas, geográficas y sustanciales de determinado conjunto de fenómenos. Y la historia de la historiografía muestra disensiones científicas originadas por los diferentes trazados de cada una de estas fronteras." [20]

"Cada acto de construcción y de selección de los hechos se funda en determinado conocimiento de la sociedad (o, mejor dicho, en las representaciones de la sociedad) y de su funcionamiento (...). La diversidad de criterios empleados por los historiadores a través de los siglos para construir y seleccionar los hechos, pone en evidencia la vitalidad de las ciencias históricas." [21]

Partiendo de la cuestión general: "¿qué es el hecho histórico?" y abordándola desde diversos ángulos en función de

[19] Igor Kon, *Idealizm...*, ed. cit., p. 316 (cursivas de A. S.).
[20] W. Kula, *Rozwazania...*, ed. cit., p. 63-64.
[21] *Ibid.*, pp. 72-73.

las significaciones que esta cuestión encubre, hemos descubierto hasta aquí cinco temas posibles de reflexión relacionados con el problema planteado y se han propuesto y argumentado cinco respuestas.

1) Al plantear la cuestión: "¿qué es el hecho histórico?", se trataba de establecer primero lo que puede ser considerado como tal; y la respuesta ha sido: un acontecimiento, un proceso, el producto de un acontecimiento o de un proceso en la vida social.

2) Vista la multiplicidad de fenómenos en cuestión, debía precisarse en función de qué calificábamos a los "hechos históricos". Respuesta: el criterio es la significación de los hechos dados para el desarrollo social, lo que siempre presupone un sistema de referencia.

3) Nuestra cuestión afectaba a la estructura de los hechos históricos y en particular a la legitimidad de la distinción de hechos simples y hechos complejos.

4) La cuestión llevaba al estatuto ontológico del hecho histórico: se trata de un fragmento de *rerum gestarum* o bien de un enunciado acerca de él.

5) Por último, hemos intentado definir el estatuto gnoseológico del hecho histórico: es "bruto" o bien es el resultado de la intervención de una teoría.

El desarrollo y el análisis de estos cinco temas nos ha permitido pasar revista a un extenso repertorio de problemas. Pero queda por examinar una cuestión relacionada con el estatuto gnoseológico del hecho histórico, o de modo más exacto, con la selección de los materiales que constituyen el hecho histórico y que sólo hemos destacado de pasada. Se trata del problema de los hechos que, dentro de la masa de acontecimientos, procesos y productos subsiguientes, el his-

toriador no toma en consideración ya que no los ha calificado como hechos históricos. Dada su importancia, se impone volver a este problema para realizar un análisis lo más sistemático posible.

Es conveniente hacerlo tanto más cuanto que el problema de la selección de los hechos históricos, considerado en este aspecto, está en estrecha relación con la cuestión tratada antes de la constitución de los hechos por la selección de los materiales históricos adecuados: en efecto, al proceder a esa selección para establecer el hecho histórico dado, o sea al constituirlo en cierto modo en el plano gnoseológico, seleccionamos simultáneamente los acontecimientos históricos importantes (los hechos históricos) dentro de la masa de los acontecimientos históricamente indiferentes. Pero la tesis inversa también es cierta: al realizar la selección de los hechos históricos entre los acontecimientos históricos, lo que siempre hacemos basándonos en una teoría o una hipótesis que es nuestro sistema de referencia, determinamos al mismo tiempo la orientación de la selección de los materiales históricos que constituyen el hecho dado.

Si, como historiadores, nos encontráramos ante el pasado sin concepción alguna, sin ninguna teoría o hipótesis previa (formulada científicamente como generalmente lo hacen los científicos, o impuesta espontáneamente por la práctica como ocurre en la vida corriente), nos veríamos impotentes ante el caos formado por la multitud de acontecimientos, procesos y productos subsiguientes, cada uno de los cuales por sí solo puede aspirar potencialmente al papel de hecho histórico. En tal situación, cuando hablamos de un "hecho histórico", nos referimos evidentemente, no sólo a la objetividad del acontecimiento, etc. (en este sentido, cada acontecimiento *es* un hecho histórico), sino también de un acontecimiento objetivo

particularmente calificado en la medida en que, debido a su incidencia sobre otros acontecimientos y, por tanto, sobre el curso de la historia, reconocemos su importancia que le califica como hecho histórico, o sea como hecho del que habla la ciencia de la historia. Una vez más nos enfrentamos con el carácter complejo del hecho histórico que, por una parte, desde el punto de vista de su estatuto ontológico, es un fragmento de *historia devenida* de la realidad objetiva, y por otra, desde el punto de vista de su estatuto gnoseológico, es el producto de la interacción específica entre el sujeto y el objeto, como en los otros casos de la relación cognoscitiva. Aún cuando sigue siendo un sólido elemento de la realidad objetiva que existe aparte de toda conciencia cognoscente e independientemente de ella, el hecho histórico es a la vez un producto específico, un producto sobre cuya génesis la mente del historiador ejerce su acción.

Por tanto, es falso creer, como hacen los positivistas, que los hechos históricos, por ser históricamente importantes y significativos, se deducen *por sí mismos* de los restantes acontecimientos o procesos históricos, y que el historiador se debe limitar a registrarlos y a presentarlos, ya que su significación es suficientemente "elocuente". Este punto de vista extremadamente simplista es insostenible a la luz de los progresos experimentados por la teoría contemporánea del conocimiento. Ningún "acontecimiento" se separa por sí mismo de los restantes, permanece sencillamente como un acontecimiento entre otros. "La importancia" y "la significación" de un acontecimiento es una calificación valorativa que necesita de la existencia del objeto valorado y del sujeto que valora. Esta comprobación es evidente para quien comprenda la relación cognoscitiva y el papel que desempeña en ella el factor subjetivo (en la primera parte del libro ya hemos hablado exten-

samente de esto y sólo un justificado exceso de prudencia nos obliga a repetir estas tesis). Por consiguiente, nada puede contradecir el materialismo gnoseológico en nuestra tesis del hecho histórico considerado como resultado, como producto de la teoría. En efecto, el historiador, basándose en una teoría definida, realiza la *selección* de los acontecimientos y de los procesos históricos que él eleva a la dignidad de hechos históricos. El primer hecho notorio es que los historiadores a menudo están en desacuerdo sobre este punto (es decir, la selección de uno de ellos es más o menos aceptada por los otros), de donde deriva un segundo no menos notorio que es lo que en ciertas épocas había sido omitido por los historiadores de una escuela, ya que era considerado como un acontecimiento carente de significación histórica, es elevado al rango de hecho histórico en otras épocas o por los historiadores de otra escuela.

Para desarrollar este tema, cedamos la palabra al historiador E. H. Carr que tiene el mérito de haber dicho lo que se debía decir en tal caso, con un sentido del humor muy británico.

"Cuando se lee un libro de historia, hay que estar atento a las cojeras. Si no logran descubrir ninguna, o están ciegos, o el historiador no anda. Y es que los hechos no se parecen realmente en nada a los pescados en el mostrador del pescadero. Más bien se asemejan a los peces que nadan en un océano anchuroso y aún a veces inaccesible; y lo que el historiador pesque dependerá en parte de la suerte, pero sobre todo de la zona del mar en que decida pescar y del aparejo que haya elegido, determinados desde luego ambos factores por la clase de peces que pretenda atrapar. En general puede decirse que el historiador encontrará la clase de hechos que busca. Historiar significa interpretar. Claro que si, volviendo

a sir George Clark del revés, yo definiese la historia como 'un sólido núcleo interpretativo rodeado de la pulpa de los hechos controvertibles', mi frase resultaría, a no dudarlo, parcial y equívoca; pero con todo me atrevo a pensar que no lo sería más que la frase original." [22]

Lucien Febvre completa y desarrolla en cierto modo las declaraciones de E. H. Carr.

"Ya estamos hartos de oír cómo nuestros antepasados repetían: 'El historiador no tiene derecho a escoger los hechos.' ¿Con qué derecho? ¿En nombre de qué principios? Escoger atentando contra la 'realidad', por tanto, contra la 'verdad'. Siempre la misma idea; los hechos, pequeños cubos de mosaico, muy distintos, muy homogéneos y muy lisos. Un terremoto disloca el mosaico; los cubos quedan enterrados; desenterrémosles y, sobre todo, cuidemos de no perder ninguno. Reunámoslos todos. No escojamos... Nuestros maestros decían todo esto, como si por el solo azar que destruyó tal vestigio y protegió a tal otro (ahora no tratamos el hecho del hombre), toda la historia no fuera una elección. Y ¿si no existieran más que estos juegos del azar? De hecho, la historia es una elección. Arbitraria, no. Preconcebida, sí (...). Pero sin teoría previa, sin teoría preconcebida, no hay trabajo científico posible. La teoría, construcción del espíritu que responde a nuestra necesidad de comprender, es la experiencia de la ciencia (...). Un historiador que se niega a pensar el hecho humano, un historiador que profesa la pura y simple sumisión a los hechos, como si los hechos no fueran producto de su fabricación, como si no hubieran sido escogidos por él previamente, en la plena acepción del término escogido (y ellos no

[22] E. H. Carr, *What is History?*, ed. cit., p. 18. (Ed. esp. cit., páginas 31-32.).

pueden no ser escogidos por él) es un auxiliar técnico. Que puede ser excelente. Pero no es un historiador."[23]

Estas frases merecen ser citadas, puesto que sus autores, para algunos historiadores calificados, practican la reflexión metateórica conscientes de sus implicaciones. *Quae est mutatio rerum,* uno estaría tentado a exclamar en nombre de los historiadores positivistas. Pero no se puede negar la razón a los innovadores. Como máximo uno quisiera añadir a sus palabras algunos toques de atención ante los posibles riesgos existentes al sobrepasar ciertos límites en la dirección que indican. Pero esto no invalida la legitimidad de lo que afirman.

Efectivamente la cuestión se reduce al siguiente dilema indiscutiblemente objetivo: en el curso de la vida de la humanidad surgen acontecimientos y procesos en cantidad infinita que con sus productos podrían constituir otros tantos hechos históricos; además, entre ellos se establecen relaciones de interdependencia y de interacción también en dimensiones innumerables. ¿Por qué estos acontecimientos, procesos, productos, etcétera, sólo son promovidos en cantidad ínfima a la dignidad de hechos históricos?

La respuesta que se impone espontáneamente es que se trata precisamente de hechos importantes que han desempeñado un papel determinado en el desarrollo de la sociedad. De acuerdo. Pero ¿cómo lo sabemos? Después de todo, estos hechos no llevan signos distintivos o especiales. Por otra parte, los historiadores divergen en este punto y sus divergencias a veces son considerables, en especial cuando pertenecen a épocas distintas. La "elevación" de hechos hasta entonces oscuros al rango de hechos históricos y el "rebajamiento" de hechos considerados anteriormente como importantes al nivel de he-

[23] L. Febvre, *Combats pour l'histoire,* ed. cit., pp. 116-117.

chos ordinarios, desprovistos de valor histórico, refuerza nuestro escepticismo.

En consecuencia, ¿quién decide pues la importancia histórica que se debe atribuir a los hechos? Evidentemente el hombre que estudia el proceso histórico: el historiador. Pero este acto nunca es la expresión de la arbitrariedad individual, del puro subjetivismo y de la buena voluntad del individuo. Puesto que nuestro historiador es un "producto" social,[24] ha sido formado también en el espíritu de una teoría de la que es a la vez su exponente. La selección de los hechos está pues en función del contexto histórico del historiador, de la teoría que él aplica que, al mismo tiempo, es un hecho social. Y es precisamente en este sentido que la teoría *precede* a los hechos.

La interpretación es, pues, la que eleva los hechos ordinarios al rango de los hechos históricos o derriba a éstos de su pedestal. ¿Arbitrariamente?, nos preguntamos con Lucien Febvre. No, evidentemente. En primer lugar, porque los acontecimientos, los procesos, etc., tienen un carácter objetivo: no son el producto del espíritu del historiador. En segundo lugar, porque el historiador mismo tiene las manos atadas por la teoría que profesa: es más el ejecutor de sus directivas que su propio dueño. En tercer lugar, por último, porque está socialmente condicionado por los intereses de su época, los de la clase a que pertenece, etc. Sin embargo, a pesar de este correctivo social importante, el historiador introduce

[24] En las diversas críticas que se han hecho a mis trabajos antropológicos, se me ha reprochado frecuentemente el empleo del término "producto" como si se tratara ni más ni menos de una grosería. Admito que esta palabra pertenece a la jerga marxista, pero "cuadra" perfectamente con lo que quiero expresar y no consigo hallar otro. Para quien conoce el marxismo, es evidente que no se trata del empleo vulgarizado o simplificado de este término; por consiguiente, todo el problema es ficticio.

indiscutiblemente el factor subjetivo en el conocimiento histórico. Puesto que estas ideas podrían parecer arriesgadas, repitamos una vez más que no constituyen en absoluto un atentado al materialismo ni a la teoría del reflejo (evidentemente, interpretada de modo correcto). En cambio concuerdan con la teoría contemporánea del conocimiento y con los resultados de ciencias particulares tales como la lingüística, la psicología, la sociología del conocimiento, etc., que con sus investigaciones concretas amplían los horizontes de nuestro saber sobre el hombre y sobre el proceso del conocimiento.

Así, el historiador es quien procede a la selección, aunque este acto no sea arbitrario. Selecciona los materiales que componen el contenido del hecho que constituye; selecciona los hechos históricos dentro de la masa de hechos ordinarios de la vida. Esto es así porque se puede afirmar que no hay hechos "brutos"; los llamados hechos "brutos" también son el producto de una elaboración teórica y además su "promoción" a la categoría de hechos históricos no constituye un punto de partida, sino un resultado. Incluso cuando nos encontramos ante una proposición tan trivial como ésta: "la batalla de Grunwald tuvo lugar en 1410" (lo que es verdadero o falso en función de la adecuación o no del juicio a la realidad), la aceptación de este hecho como hecho histórico resulta de la adopción de un sistema de referencia definido (la historia política) y de una teoría definida. Así ocurre siempre, incluso cuando ciertos hechos (el de la batalla de Grunwald, por ejemplo) son aceptados como hechos históricos por todos los sistemas teóricos; incluso los hechos históricos adquiridos más simples no son hechos "brutos", o sea hechos históricos "en sí", sin que una selección adecuada haya operado sobre la base de una reflexión teórica definida.

Tras todo esto que se acaba de afirmar, podemos concluir

este capítulo con estas palabras tan elocuentes de E. H. Carr:

"El historiador y los hechos de la historia son mutuamente necesarios. Sin sus hechos, el historiador carece de raíces y es estéril; y los hechos, sin el historiador, están muertos y faltos de sentido. Mi primera contestación a la pregunta de qué es la historia, será pues la siguiente: un proceso continuo de interacción entre el historiador y sus hechos, un diálogo sin fin entre el presente y el pasado." [25]

[25] E. H. Carr, *What is History?*, ed. cit., p. 24. (Ed. esp. cit., página 39.)

# *Capítulo II.*
# DESCRIPCIÓN-EXPLICACIÓN-VALORACIÓN.

*"Vosotros recopiláis los hechos. Para esto acudís a los archivos, almacenes de hechos. Basta agacharse para cosecharlos. En cestas llenas. Los echáis sobre vuestra mesa. Hacéis lo que hacen los niños cuando juegan divertidos con los 'cubos' reconstruyendo la figura que se ha trazado para ellos... La torre está construida ya, ya se ha hecho historia. ¿Qué más queréis? Nada. Solamente:* ¿saber por qué? *¿Para qué hacer historia? Y ¿qué es la historia?*

LUCIEN FEBVRE, *Combats pour l'histoire.*

Con estas palabras Lucien Febvre concluye uno de sus polémicos ensayos dirigidos contra la concepción de la historia factográfica, o sea de *La historia historizante*. Las cuestiones que plantea son de vital importancia: ¿la historia como ciencia se limita o puede limitarse a una "simple" presentación de los hechos, a su "simple" descripción? De lo contrario, ¿en qué puede y debe ocuparse?, y en definitiva, ¿qué es?

En nuestros análisis anteriores hemos respondido implícitamente con la negativa a la primera cuestión. No, la historia no es ni puede ser una "simple" descripción, y el postulado de una ciencia que presenta a la historia devenida *wie es eigentlich gewessen,* tal como la interpretan sus autores es una ficción científicamente nociva. En primer lugar, porque el historiador no puede escapar al papel activo que le incumbe como sujeto cognoscente en la relación cognoscitiva que es el conocimiento histórico; y porque no puede evitar introducir el factor subjetivo en el conocimiento que siempre (en cierto modo por definición) es "parcial", "partidario", en la medida en que las perspectivas cognoscitivas del historiador están condicionadas por las relaciones y los intereses sociales de su época y de su medio (para no hablar del condicionamiento de estas perspectivas por su estructura psicosomática). En segundo lugar, porque el hecho histórico, categoría fundamental del postulado de la historia puramente descriptiva, de la "historia historizante", introduce en el conocimiento el complicado sistema de las incidencias del factor subjetivo: lejos de garantizar la objetividad "pura" del conocimiento, su "depuración" por la exclusión de toda subjetividad (como suponían erróneamente los fundadores de la corriente positivista en el pensamiento histórico) el hecho histórico como categoría científica introduce por el contrario el factor subjetivo en los fundamentos mismos de la historiografía, con todo lo que conlleva de complejo en el plano gnoseológico.

En el capítulo anterior hemos debatido esta última cuestión con mayor detalle. Sin embargo, puesto que nuestra intención es elaborar una respuesta sintética a la cuestión de la objetividad del conocimiento histórico, debemos extender nuestro análisis a todos los aspectos de la acción del factor

subjetivo en este conocimiento. Efectivamente, el problema no se reduce sólo al hecho histórico y a su selección: los historiadores no sólo describen los hechos, también los explican y valoran. Por consiguiente, todavía nos quedan por examinar dos cuestiones: la explicación y la apreciación (reemplazaremos este último término, clásicamente complementario de la descripción y de la explicación, por el término "valoración" que designa mejor la acción de emitir juicios de valor, o por el neologismo "judicación", de empleo más cómodo debido a algunos de sus derivados).

La problemática que abordamos al plantear la cuestión, a saber si la ciencia de la historia puede limitarse a una "simple" descripción, responde tradicionalmente al litigio sobre el carácter idiográfico o nomotético de esta ciencia. Pero este litigio no entra en el dominio de nuestras preocupaciones actuales.[1] Primero porque aquí nos concentramos en la acción del factor subjetivo sobre el conocimiento histórico; después, porque la tendencia a defender un idiografismo radical es cada vez más rara entre los historiadores. Optan más bien por un nomotetismo moderado, enunciando que el historiador puede referirse a las leyes del desarrollo histórico, aunque la formulación de estas leyes no sea una tarea específica de la ciencia de la historia. Por consiguiente, podemos pasar inmediatamente a los problemas de la explicación y de la valoración en la ciencia de la historia.

Desde el punto de vista metodológico y teórico, estos dos problemas son importantes y complicados. Conviene pues primero precisar que no los someteremos a un análisis complejo y de detalle; tal análisis conduciría a una auténtica

[1] Ya he expuesto este problema en *Obiektywny charakter praw historii* ("Carácter objetivo de las leyes históricas"), Varsovia, 1957.

monografía de cada problema. En el caso del primer problema, sería preciso referirse a una teoría más extensa de la explicación en la ciencia en general, lo que representaría la necesidad de analizar la cuestión de las leyes científicas en general y de las leyes históricas en particular. En el caso del segundo problema, sería preciso referirse inevitablemente a una axiología en el amplio sentido del término, o sea a una teoría de los valores, y aplicarla concretamente a la valoración en la ciencia de la historia. Cada uno de estos temas podría constituir perfectamente el objeto de un estudio monográfico, y es evidente que bastaría tratarlos más extensamente para provocar el estallido de toda construcción racional de nuestros análisis actuales. Por consiguiente, debemos limitarnos a un momento del problema: el papel del factor subjetivo con relación a la explicación y a la valoración en la ciencia de la historia; nuestro objetivo es adquirir más saber en la acción del factor subjetivo en el conocimiento, objetivo limitado pero importante para nuestra síntesis definitiva.

Volvamos al pasaje citado de Lucien Febvre. La ciencia de la historia no consiste sólo, según él, en recoger los hechos para formar una imagen, sino también en explicar el porqué de estos hechos. Este *saber por qué* precisamente es el que constituye la historia como ciencia.

Al suscribir esta interrogación, oponemos la historia a la crónica. Este problema muy antiguo ya fue desarrollado especialmente por Benedetto Croce, aunque dentro del contexto de su metafísica espiritualista que invalida su concepción y la hace para nosotros inutilizable. Sin embargo, la oposición de la historia a la crónica conlleva fecundas ideas que permiten comprender mejor y separar más claramente el sentido de la historia como ciencia y el papel que en ella desempeña

la explicación. Por consiguiente, recurramos a otra fuente, más neutra, para el análisis del problema. Yo propongo un pasaje de la introducción de Morton White a un coloquio sobre los problemas de la filosofía y de la historia.

"La crónica de un objeto cualquiera es, en cierto modo, una conjunción de enunciados empíricos no explicativos que mencionan expresamente a este objeto y dan cuenta de las cosas que le atañen, que han sido verdaderas en diversos momentos. Por enunciado explicativo yo entiendo un enunciado en el cual dos proposiciones relativas a los hechos no están unidas por la conjunción 'porque'. El postulado en virtud del cual los enunciados empleados en la crónica no deben ser explicativos, resulta de la fidelidad a la idea de que la crónica no hace más que relacionar los 'hechos' en el estricto sentido del término.[2] De modo contrario a la crónica, la historia *explica* los fenómenos de que habla. Así, la explicación está contenida por definición en la noción de historia. El historiador, a diferencia del cronista, no busca solamente saber lo que ocurrió, también quiere saber por qué."[3]

Esta distinción entre la crónica y la historia, en mi opinión, está fundada y es importante: dilucida el papel de la explicación en la ciencia de la historia.

¿Saber por qué? Saber el porqué de los hechos y el cómo de este saber, es precisamente aquello en lo que consiste la explicación. Pero inmediatamente surgen las dificultades; en nuestro caso concreto, las dificultades en relación con el papel del factor subjetivo: basadas en un mismo complejo de hechos, las explicaciones pueden diferir y efectivamente difie-

[2] M. White, "Philosophy and History", en *Philosophy and History,* Nueva York, 1963, ed. Sidney Hook, p. 5.

[3] *Ibid.,* p. 6.

ren como lo prueba la experiencia. Inmediatamente se descubre la importancia que adquieren las diferencias entre las distintas escuelas y los diferentes sistemas teóricos en la ciencia de la historia: directa o indirectamente son el origen de que los historiadores, a pesar de disponer del mismo saber factual, comprendan, valoren y expliquen los hechos en términos diversos, e incluso contradictorios.

Raymond Aron escribe al respecto:

"... Toda interpretación es una reconstrucción (...). Según el objetivo que busca, el historiador establece entre los elementos lazos diferentes, emplea otros conceptos: pero, *este objetivo se lo ha asignado él mismo.* (...) La pluralidad de las interpretaciones es evidente cuando se considera el trabajo del historiador. Ya que surgen tantas interpretaciones como sistemas existen, es decir, en términos vagos *concepciones psicológicas* y *lógicas originales.* Mucho más aún, se puede decir que *la teoría precede a la historia,* si por teoría se entiende a la vez la determinación de cierto sistema y el valor atribuido a cierto tipo de interpretación." [4]

Así, al partir de una suma de hechos generalmente admitidos por los historiadores, puesto que están tomados de fuentes seguras (el término "fuente" está empleado en sentido amplio), la manera de captar y de presentar el proceso histórico difiere según los historiadores. No sólo porque los hechos que seleccionan y consideran importantes, históricos, difieren de un historiador a otro, sino también porque los historiadores establecen entre esos hechos relaciones diferentes y las explican cada uno de ellos de modo distinto.

Ya que antes hemos afirmado que la explicación entra, *ex definitione,* en la noción de la historia (si distinguimos la

[4] R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire,* ed. cit., p. 111.

historia de la crónica), se impone definir mejor lo que entendemos por "explicación".

Ya hemos precisado al principio que, por no poderlo hacer, no queríamos entrar en el análisis detallado de los problemas de la explicación y de la valoración en la historia. Sin embargo, hemos de indicar como mínimo el saber que juzgamos indispensable para abordar el aspecto de la cuestión que nos interesa.

Los diferentes autores que se interesan por el problema de la explicación en la ciencia, lo consideran con relación a la ciencia de la historia empezando en general por la tipología de los modos existentes de explicación y por el análisis de cada uno de estos modos. R. B. Braithwaithe, a quien yo considero una autoridad en la materia, distingue la explicación causal y la explicación finalista. Si bien en ambos casos, la cuestión planteada es idéntica: "¿por qué?", las respuestas respectivas difieren por su forma y por sus contenidos: "a causa de X", en el primer caso, y, "a fin de que X", en el segundo.[5]

Si, de acuerdo con la intención de Braithwaithe, consideramos que la cuestión de la causa del fenómeno que se ha de explicar afecta a los acontecimientos anteriores o simultáneos a este fenómeno, y si estos acontecimientos, en condiciones constantes no especificadas de modo especial, bastan para determinar (de acuerdo con tal o cual ley de la causalidad) este fenómeno, en principio debemos estipular la reserva que el autor hace y que es de gran importancia para el aspecto del problema que nos ocupa. Veamos esta reserva citada textualmente:

"Cuando se plantea la cuestión '¿por qué?' no se espera

[5] R. B. Braithwaithe, *Scientific Explanation*, Cambridge, 1953, página 320.

una respuesta que contenga la enumeración detallada de todos los acontecimientos cuya suma forma la causa total, o sea el conjunto de acontecimientos que colectivamente determina los acontecimientos explicados; corrientemente, se espera solamente la *causa parcial que más interesa a quien plantea la pregunta* (probablemente éste desea entender lo que todavía ignora). Uno de los objetivos de la explicación *integral* sería definir la causa total; en este sentido, al igual que en la mayor parte de los sentidos de esta expresión, *la 'explicación integral' no sería única, ya que el mismo acontecimiento puede tener diversas causas totales.*" [6]

Volveremos de nuevo a esta formulación dentro del contexto de nuestras reflexiones generales sobre el papel del factor subjetivo en la explicación histórica. De momento destaquémos que Braithwaithe introduce el factor subjetivo (el que más interesa a quien plantea la cuestión) como elemento orgánico de su análisis.

Por otra parte, además del hecho de que no es integral, la explicación causal se complica tanto más cuanto que la investigación puede ser considerada con condiciones suficientes (en el sentido más fuerte) o solamente con las condiciones necesarias (sentido más débil). Aunque frecuentemente la pregunta "¿por qué?" afecta a los dos aspectos del problema: sobre las condiciones suficientes y sobre la especificación de las condiciones necesarias del acontecimiento dado.

El segundo tipo de explicación (también según Braithwaithe), es la explicación finalista. En este caso, a la pregunta "¿por qué?", contestamos indicando el fin con relación al cual el acontecimiento que se ha de explicar constituye un medio de realización. Un ejemplo de la explicación finalista que el

[6] *Ibid.*, p. 320 (cursivas de A. S.).

autor considera enteramente satisfactorio desde el punto de vista científico es la respuesta a la cuestión: "¿Por qué este verano te quedas en casa?" y que indica con qué fin, con qué objetivo se ha adoptado la decisión de permanecer en casa: "con el fin de terminar un libro que debo enviar a mi editor a principios de otoño".[7]

Vamos a citar una última formulación de este autor que arroja determinada luz sobre nuestro problema.

"Esta explicación consiste en comprobar el objetivo que se quiere alcanzar: describe una acción como una acción orientada hacia un fin definido, como una 'acción finalizada'..., el término 'orientada' se emplea de modo que *implica la dirección, aunque no quien la confiere.*" [8]

En este último caso, el autor desea eliminar de modo manifiesto el factor subjetivo. ¿Lo consigue? ¿Se puede reconocer efectivamente la existencia de una acción finalizada sin aceptar el sujeto que establece el fin señalado?

Existen, no obstante, otras tipologías. Así Hempel, el autor de un excelente ensayo, modelo en cierto modo por su precisión en la expresión de pensamiento, solamente acepta un tipo de explicación, la explicación causal que siempre consiste en la subsunción de un acontecimiento concreto bajo una ley general. La definición clásica de la explicación según Hempel es la siguiente:

"La explicación del acontecimiento particular E, en un tiempo y lugar definidos, consiste generalmente en indicar las causas o los factores determinantes de E. La proposición según la cual un conjunto de acontecimientos, digamos $C_1$, $C_2$, ... $C_n$, ha causado el acontecimiento que se ha de explicar, se reduce a la tesis que, de acuerdo con ciertas leyes generales,

[7] *Ibid.*, pp. 322-323.
[8] *Ibid.*, p. 323 (cursivas de A. S.).

el conjunto de los acontecimientos $C_1$, $C_2$, ... $C_n$ tiene por consecuente un acontecimiento del tipo E. Así, la explicación científica del acontecimiento en cuestión se compone de:

1) un conjunto de proposiciones que afirman la existencia de los acontecimientos $C_1$, $C_2$, ... $C_n$ en un lugar y tiempo definidos;

2) un conjunto de hipótesis universales que implican que:

*a)* las tesis de ambos grupos están suficientemente comprobadas por la experiencia,

*b)* la proposición que enuncia la existencia del acontecimiento E puede deducirse lógicamente de estos dos grupos de tesis." [9]

Este punto de vista y su formulación no tienen nada de originales. Ya en la escuela neopositivista a que Hempel pertenecía, Karl Popper *(Logik der Forschung)* había presentado mucho antes que él una fórmula análoga de la explicación científica y, en la misma época que Hempel, otro teórico de la historia, Patrick Gardiner, escribe en su conclusión un razonamiento casi idéntico: "... un acontecimiento es explicado cuando se le coloca bajo una generalización o ley".[10]

Por otra parte, lo que más nos interesa, particularmente en Hempel, tan categórico en su definición de la explicación (que según él, siempre presupone la existencia de leyes generales) son las conclusiones que saca de su análisis de la práctica de la historiografía. Observa en principio que ésta

[9] C. G. Hempel, "The Function of General Laws in History", en H. Feigl y W. Sellars (ed.), *Readings in Philosophical Analysis,* Nueva York, 1949, pp. 459-460.

[10] P. Gardiner, *The Nature of Historical Explanation,* Oxford, 1952, p. 1. ("La naturaleza de la explicación histórica", México, UNAM, 1961, p. 12.)

no respeta siempre los rigores de la explicación, en los casos en que las leyes generales (las hipótesis) no han sido formuladas expresamente, porque atañen a la psicología individual y parecen triviales, como ocurre en los casos (los más interesantes desde nuestro punto de vista) en que las leyes no pueden ser formuladas con precisión debido a su carácter estadístico y, por tanto, a su carácter puramente probabilista, con relación a los diferentes acontecimientos. Después Hempel concluye:

"En la historia gran número de explicaciones admiten el análisis siguiente: si las explicaciones fueran formuladas íntegra y explícitamente, estipularían condiciones previas e hipótesis probabilísticas tales que el acontecimiento explicado sería muy probable. Sm embargo, aunque las explicaciones en la historia estén construidas como explicaciones 'causales' o 'probabilistas' sigue siendo cierto que en la mayoría de los casos las condiciones previas y sobre todo las hipótesis universales implicadas no están claramente indicadas y no pueden ser reemplazadas de modo unívoco." [11]

De este modo, destaquemos, la imprecisión del punto de partida (las condiciones previas al igual que las hipótesis adoptadas) que determina el carácter probabilista de la explicación, no es fortuita ni eliminable. Por tanto, nuevamente se plantea con toda su amplitud el problema de las *diversas* explicaciones posibles y de la elección de una de ellas. ¿Por qué escogemos esta explicación con preferencia a aquélla? ¿En qué basamos nuestra elección?

Este aspecto del problema lo subraya aún más Ernest Nagel. Este también afirma que la explicación histórica de las acciones humanas es probabilista, puesto que las gene-

[11] C. G. Hempel, *op. cit.*, p. 465.

ralizaciones relativas a las conductas humanas y que forman parte de los presupuestos de esta explicación, poseen un carácter estadístico.[12] Pero E. Nagel, al analizar esta tesis va más lejos:

"Las dos propiedades que explican en parte el asunto en que la explicación en la historia es *probabilista,* son las premisas incompletas, en el caso en que se aplican modelos de razonamiento deductivo, y la formulación de las condiciones más necesarias que suficientes de los acontecimientos." [13]

La "probabilidad" en la historia, prosigue Nagel, siempre conlleva un elemento subjetivo imposible de eliminar, puesto que a partir de los mismos datos previstos y de las mismas hipótesis, individuos distintos atribuirán grados diversos de probabilidad a los mismos acontecimientos.

Con el fin de eliminar en las mejores condiciones el elemento de subjetividad en la explicación, Nagel propone una concepción corregida de la probabilidad, denominada "probabilidad personalista".[14] Lo que zanja la cuestión es la decisión del individuo que, partiendo de datos previos definidos, tiende a atribuir probabilidades mayores o menores a esta o aquella posibilidad en comparación con las restantes. De hecho no se elimina al elemento subjetivo de la explicación, sólo se modifica la forma del enunciado.

Hempel, por el carácter parcial y, por tanto, probabilista de la explicación histórica destacado por la mayor parte de autores, se ve llevado a afirmar que en realidad no se trata de una explicación *sensu stricto,* sino simplemente de un "esbozo de explicación" *(explanation sketch).*

"Por consiguiente, en la mayor parte de los casos lo que

[12] E. Nagel, *The Structure of Science,* Nueva York, 1961, p. 558.
[13] *Ibid.,* p. 561
[14] *Ibid.,* p. 561 y ss.

proporcionan los análisis explicativos de los acontecimientos históricos no es una explicación en uno de los sentidos tratados antes, sino algo que se podría llamar un *esbozo de explicación*. Este esbozo equivale a la indicación más o menos imprecisa de las leyes y de las condiciones previas de las que se piensa que se refieren a la cosa considerada y que exigen ser 'completadas' para que el esbozo pueda convertirse en una explicación integralmente constituida." [15]

Hempel defiende el carácter empírico de estos "esbozos de explicación" (que se pueden comprobar en el proceso de su concreción progresiva; de modo opuesto a los "sin sentido" concebidos en el espíritu del neopositivismo como proposiciones desprovistas de sentido empírico) que contienen según él, las directrices de su concreción, aunque con sus proposiciones no remedia en absoluto la situación en la que el sujeto cognoscente asume su papel activo completando el esquema de explicación con los contenidos concretos.

En el origen de todas estas dificultades engendradas por el factor subjetivo en la explicación se encuentra, no obstante, un problema más general del cual son conscientes numerosos autores. Este problema, esencialmente filosófico, es muy conocido en el contexto de la reflexión filosófica sobre la causalidad.

Cuando decimos que un acontecimiento es la causa de otro (por ejemplo, una piedra que se lanza es la causa de un cristal roto), *siempre* realizamos la elección de un acontecimiento entre otros que llamamos las condiciones del acontecimiento en cuestión. Para que una piedra lanzada rompa un cristal deben producirse otros numerosos acontecimientos (los antecedentes) anteriores o simultáneos con relación al acontecimiento que denominamos el efecto (el consecuente): es

[15] C. H. Hempel, *op. cit.*, p. 465.

preciso que la Tierra gire alrededor de su órbita, que exista un campo determinado de gravedad, que el cristal sea de cierta consistencia, etc. No negamos la existencia de todos estos antecedentes, pero los consideramos más bien las condiciones del acontecimiento y no los suponemos tácitamente; en cambio, lo que nos interesa es el acontecimiento que *inmediatamente* ha producido el efecto, o sea la causa real sin la cual el efecto no habría tenido lugar. Se trata, en consecuencia, de la condición necesaria del acontecimiento, y no de su condición suficiente. Los filósofos saben perfectamente todas las dificultades y cuestiones que surgen de inmediato: qué antecedente puede ser considerado como la condición necesaria; cómo agotar la condición suficiente; la relatividad de la elección de la causa del acontecimiento entre el conjunto de las condiciones, bajo la perspectiva de "la importancia" de esta causa, etc. En nuestro contexto, el más interesante de los problemas mencionados es el último, que ha incitado a los adeptos del "condicionalismo" a renunciar en general al concepto de "causa" en favor de las condiciones iguales y equivalentes del acontecimiento.

Al indicar algunos de los problemas planteados por la causalidad, no tenemos intención de abordarlos ni de exponer toda su sutil terminología, ni de zanjar tan antiguo litigio en el espíritu de uno de los numerosos partidos científicos contendientes. Pero hay algo que no podríamos omitir en este contexto, a saber: que *siempre* llevamos a cabo una elección cuando separamos las causas de los acontecimientos estudiados; la llevamos a cabo debido a cierto sistema de referencia y fundándonos en un sistema de valores que determina el "valor" más o menos grande de los acontecimientos entre los cuales escogemos.

Todavía hay otra circunstancia que debemos tomar en

consideración. Para ilustrar el problema de la causalidad, hemos recurrido a un ejemplo sumamente simple: una piedra lanzada contra un cristal. La historia ignora situaciones tan triviales o, por lo menos, no se interesa por esta especie de casos. Cada "hecho histórico" es una "condensación" de correlaciones y de interacciones presentes y pasadas; en cierto modo también es un "conglomerado" de acontecimientos en cuya constitución el historiador desempeña una parte activa.

Incluso el hecho histórico llamado simple es complejo y tiene gran cantidad de relaciones con el conjunto de la realidad social, actual y pretérita. Para indicar sus causas y sus leyes, *siempre* debe realizarse una elección, empezando por el aspecto del problema que se quiere estudiar, por el sistema de referencia en que se sitúa el hecho histórico.

La explicación histórica nunca es íntegra: si bien Hempel propone un "esbozo de explicación" que debe concretarse indefinidamente, Gibson quiere subsanar la dificultad refiriendo la explicación solamente a los factores escogidos entre todos los factores que constituyen conjuntamente la condición suficiente del acontecimiento.[16] Pero ¿según qué principio, entre la infinidad de acontecimientos y de relaciones anteriores o contemporáneas al acontecimiento estudiado, se escoge a los factores que se consideran como las causas explicativas de este acontecimiento? ¿Cuál es el criterio de su importancia? Gibson contesta que este criterio lo constituyen los efectos engendrados por los factores dados.[17] Pero el problema consiste precisamente en establecer cuáles son los factores que han producido los efectos que consideramos particularmente importantes. Es inútil demostrar que un círculo vicioso invalida este razonamiento.

[16] G. Gibson, *The Logic of Social Inquiry,* Londres, 1960, p. 187.
[17] *Ibid.,* p. 191.

Ernest Nagel es mucho más prudente en este problema; no propone respuesta alguna, se limita a indicar los diversos puntos de interrogación y las dificultades.[18] Tras haber distinguido los factores endógenos (que proceden de la competencia del historiador) de los factores exógenos (que no la suponen), Nagel centra su atención en los primeros, sin negar por ello que los factores biológicos o geográficos, por ejemplo, pueden desempeñar un papel considerable en el curso de los acontecimientos históricos. Sin embargo, incluso esta limitación deliberada del campo de interés no descarta todas las complicaciones ni aporta respuesta alguna a la cuestión: ¿qué significa ser "importante" respecto a los acontecimientos históricos? Aún cuando se suprima la ambigüedad, el problema no se soluciona.

En la explicación histórica de A. M. Maciver encontramos un punto de vista interesante sobre el factor subjetivo. Este autor sostiene que cada historia generaliza, pero hay diversos niveles de generalización que van desde la descripción individual a las interpretaciones muy generales de la historia. La confusión de estos niveles origina errores en el razonamiento y ociosas discusiones verbales. Igual sucede con la explicación histórica: hay diversos tipos de explicación histórica, adaptados a los diversos niveles de generalización. Pero precisamente por esta razón, aparece el factor subjetivo, a consecuencia de la elección por parte del historiador del nivel de generalización en que quiere estudiar el fenómeno dado.

"En la explicación histórica en todos sus niveles, excepto en el nivel puramente individual, se ignora todo cuanto es insignificante. Esto puede parecer subjetivo, pero de hecho

[18] E. Nagel, *Relativism and some Problems of Working Historians,* en S. Hook (ed.). *Philosophy and History,* Nueva York, 1963, pp. 90-91.

nada tiene de subjetivo a no ser la subjetividad del motivo que dicta la elección del nivel definido." [19]

La explicación histórica, considerada como una explicación causal, tiene todavía un aspecto interesante desde nuestro punto de vista. Deliberadamente hacemos abstracción del litigio relativo a las diferencias existentes entre la explicación en la historia y la explicación en las ciencias de la naturaleza; litigio que está relacionado con el estatuto de estas diferentes esferas del saber. Por otra parte, aceptamos la tesis que afirma que la historia estudia los acontecimientos concretos rechazando categóricamente la tesis radical de la escuela de Ranke sobre la historia limitada a la presentación de "hechos brutos". Por consiguiente, si la historia tiene como objeto explicar los acontecimientos históricos (de lo contrario, no sería historia), debe referirse a las más diversas leyes que en los variados ámbitos de la realidad establecen las regularidades en la vida de los individuos y de las sociedades. Con esta única condición puede practicarse la explicación causal de los acontecimientos dados recurriendo a los acontecimientos pasados y presentes. Pero el historiador también practica otra forma de reflexión y de razonamiento emparentada con la explicación. Si conociendo el estado previo y las leyes que rigen el desarrollo de un sector dado de la realidad, podemos *prever* los acontecimientos que se van a presentar, también podemos proceder a la inversa: basándonos en este mismo saber y partiendo del estado actual, podemos deducir lo que ha sido el pasado. La literatura anglosajona para designar a esta operación ha adoptado el término de *retrodiction* (introducido por G. Ryle)

[19] A. M. Maciver, "The Character of Historical Explanation", en A. M. Maciver, W. H. Walsh, M. Ginsberg, *Aristotelian Society,* Londres, 1947, Supplementary volume XXI, p. 42.

que constituye el correlativo de *prediction* (previsión). Veamos lo que escribe W. H. Walsh al respecto:

"Se ha dicho que aunque ciertamente no es incumbencia de los historiadores predecir el futuro, sí lo es en alto grado 'retrodecir' el pasado: establecer sobre la base de pruebas presentes, cómo debió ser el pasado. Y se afirma que la conducta del historiador al 'retrodecir' es exactamente paralela a la del científico cuando predice, ya que en cada caso el razonamiento avanza desde la conjunción de premisas particulares (que el caso ahora es esto y lo otro) con verdades generales, en el caso de la ciencia leyes de la naturaleza, en el de la historia leyes que gobiernan la conducta humana en situaciones de tal o cual tipo." [20]

Se trata, por tanto, en cierto modo de un tipo de razonamiento por recurrencia que ocupa un lugar de elección en el arsenal científico que sirve al historiador para formular sus hipótesis sobre los acontecimientos estudiados, de una especie de previsión recurrente proyectada hacia atrás sobre la historia: partiendo de hechos conocidos y de ciertas leyes generales, se procede desde los efectos hasta las causas posibles de los acontecimientos dados. La situación es análoga a la del astrónomo cuyos cálculos le llevan a concluir que en tal o cual lugar del espacio debe haber un cuerpo celeste de tal magnitud; esta indicación heurística le permite emprender investigaciones sistemáticas concretas que si dan resultados comprueban la hipótesis. El historiador igualmente obtiene gracias a esta retrodicción o previsión proyectada hacia atrás *(retrodiction)*, una hipótesis fecunda para su investigación sobre los vestigios materiales de las antiguas culturas, institu-

[20] W. H. Walsh, *An Introduction to Philosophy of History*, Londres, 1951, p. 41. *(Introducción a la filosofía de la historia*, Ed. Siglo XXI, México, p. 43.)

ciones, fundamentos económicos de ciertas costumbres, etc. A título de ilustración de esta operación y de su validez, podríamos citar varios ejemplos procedentes de la historia de la historiografía.

El papel activo del historiador surge una vez más: en las formulaciones de las hipótesis relativas al pasado, en las investigaciones, en la verificación, etc. Es evidente que los resultados dependen en gran medida de la personalidad del historiador, de su erudición, de su formación teórica y filosófica, de sus convicciones personales determinadas por su situación personal, etc. Este nuevo elemento equivale a una nueva dificultad en nuestras investigaciones de los contenidos de la tesis sobre la objetividad de la verdad histórica.

Antes de concluir esta parte de nuestros análisis, conviene indicar que algunos autores no pretenden recurrir a la explicación causal, sino a la explicación genética, subrayando que el problema consiste en explicar los fenómenos por su historia. Sin embargo, precisan que no se trata de una simple sucesión de acontecimientos, sino de series de causas y efectos; por tanto, practican en realidad la explicación causal, conscientes de que al separar las condiciones necesarias de los acontecimientos, sin sus condiciones suficientes, su explicación es probabilista (Ernest Nagel, por ejemplo).

En el contexto de la explicación causal, principal objeto de nuestra exposición, hemos intentado distinguir nuevos aspectos del papel del factor subjetivo con el fin de completar nuestra reflexión sobre la objetividad del conocimiento histórico. Pero, como vamos a demostrar, la explicación causal siempre va acompañada en la historia de la explicación finalista, cuyo análisis dará nuevas perspectivas a nuestro problema.

Volvamos a la tipología de Braithwaithe que distingue la explicación causal de la explicación finalista o teleológica.

Explicar un acontecimiento equivale a responder a la pregunta: ¿por qué este o aquel hecho se ha producido? Se puede responder a esta pregunta o bien indicando las causas que han producido o han contribuido a la producción del acontecimiento, de acuerdo con cierta ley, o bien indicando el objetivo que los hombres se proponían alcanzar por medio de acciones definidas. En el primer caso, la cuestión "¿por qué?", equivale pues a "¿por qué razón?, y en el segundo, equivale a "¿con qué objeto?, ¿con qué fin?"

Es evidente que la explicación finalista y, por consiguiente, la pregunta "¿con qué fin?" son únicamente válidas cuando nos encontramos ante una acción consciente y sus efectos, es decir cuando se trata de explicar las acciones de los individuos que se plantean *intencionalmente* objetivos definidos a los que adaptan los medios para su realización. Precisamente por este motivo el teleologismo considerado como una corriente filosófica que extiende la explicación finalista a *todos* los acontecimientos y fenómenos, incluida la naturaleza, debe implicar la existencia de un ser sobrenatural cuya acción consciente y finalizada engendra todo cuanto se produce. Admitir esta posición representa aceptar sus premisas religiosas y —en el plano filosófico— el espiritualismo.

La negación del teleologismo como principio universal de explicación de los acontecimientos de la realidad, negación que constituye el hecho prioritario de todas las variantes del materialismo, no significa de ningún modo que en cada caso se rechace la legitimidad de la explicación finalista. Por el contrario, cuando nos encontramos ante acciones finalizadas, ordenadas a un objetivo, por tanto, propias de seres pensantes que buscan conscientemente la realización de objetivos definidos, la explicación finalista no sólo es admisible, sino también en

ciertos casos necesaria si realmente se quiere comprender qué ha ocurrido.

Tomemos como ejemplo un hecho cuya importancia histórica es indiscutible e indiscutida: en 1917, Lenin acompañado de sus colaboradores, cruza Alemania y regresa a Rusia. Este hecho no es un hecho ordinario, aunque se haga abstracción de los efectos del regreso de Lenin en el encadenamiento histórico que llevó a la Revolución Rusa. Digamos que el historiador no puede limitarse a comprobar este hecho, a registrarlo, sino que debe explicarlo, o sea responder a la cuestión "¿por qué?". Esta pregunta tiene dos explicaciones posibles, pero ¿la más viable es la explicación causal o la explicación finalista? En general, el historiador intenta recurrir a estos dos modos de explicación, y tiene razón; pero, en nuestro caso concreto, la explicación finalista aventaja a la explicación causal. La primera no sólo es legítima, sino también necesaria para comprender los acontecimientos. Su efecto puede darnos la demostración de las relaciones de causa a efecto, formando un encadenamiento de acontecimientos al final de los cuales se encuentra el hecho concreto: el regreso de Lenin a Rusia, si nos explicamos el objetivo que Lenin pretendía alcanzar de este modo, o sea si conocemos las motivaciones de su comportamiento.

Cuando nos enfrentamos a una acción consciente deliberada, ordenada a un fin, para explicarla (o sea para responder a la pregunta "¿por qué?") debemos referirnos a las motivaciones de los hombres y a los objetivos que se habían fijado. Solamente esta referencia permite comprender y valorar las acciones humanas (lo que es importante para el historiador). Esta posibilidad y esta necesidad de acudir a la explicación finalista, sin incurrir en el peligro de caer en el misticismo y el espiritualismo (inevitables, por el contrario, si se considera al

teleologismo como el modo universal de explicación aplicable a *todos* los acontecimientos de la realidad), originan una de las principales diferencias entre las ciencias sociales y las ciencias de la naturaleza. En efecto, dondequiera que nuestros estudios tengan por objeto el hombre socialmente activo (el *homo sapiens* constituye la única especie biológica de la que sabemos que actúa conscientemente, es decir que tiende conscientemente a la realización de los objetivos previamente fijados, tanto en la vida individual como en la vida social), debemos recurrir a la explicación finalista de sus acciones pues de otro modo no podríamos comprenderlas. La *comprensión* es el efecto evidente de la explicación finalista, puesto que reconstituyendo sobre todo los motivos de una acción, permite comprender la misma acción.[21] Digo "sobre todo" para destacar que no descartamos el papel de otros factores, entre ellos el determinismo causal de las actitudes y de los comportamientos; pero, repito, es imposible prescindir de la explicación finalista en la historia, mientras que en las ciencias de la naturaleza (incluidos los estudios sobre el hombre como organismo biológico) esta explicación no sólo es superflua, sino también absurda.

Este rasgo específico de las ciencias sociales (en las que englobamos a todas las ciencias de la sociedad y del hombre) tiene, no obstante, nuevas implicaciones. Ciertamente, es imposible comprender los acontecimientos que responden a acciones conscientes y finalizadas de los hombres sin una explicación finalista, pero también a la inversa, es imposible aportar una

[21] En su ensayo sobre la comprehensión histórica y la comprehensibilidad de un acontecimiento histórico, Leszek Kolakowski también aborda este problema, aunque bajo otra perspectiva y, por consiguiente, concibiéndolo en otros términos. L. Kolakowski, *Kultura i fetysze* ("Cultura y fetiches"), Varsovia, 1967, p. 222.

explicación finalista sin comprender estas acciones (o sea sin la reconstitución de las motivaciones y los objetivos de los agentes). En efecto, ¿cómo podría responderse a la pregunta: "con qué fin tal persona ha actuado de tal manera, si no se comprendieran los motivos de su acción?" Con esta perspectiva captamos el pensamiento racional contenido en la concepción de la "ciencia comprensiva", interpretada, sin embargo, en términos diferentes con relación a la tradición legada por Dilthey y Max Weber. Esta concepción, liberada efectivamente de toda añadidura y reducida a su parte más importante, contribuye a poner de manifiesto la especificidad de las ciencias sociales en virtud de su objeto: el estudio de las acciones humanas finalizadas (que, *nota bene,* siguen siendo finalizadas y conscientes aún cuando la conciencia sea falsa, aun cuando el agente no sea consciente de las causas verdaderas y profundas de sus acciones).

Es importante captar el papel de la "comprensión", concebida de este modo, para la explicación finalista en la esfera de las ciencias sociales en general y de la historia en particular. ¿Existe un método más objetivo y, por tanto, menos falible en su intersubjetividad? ¿No se debería preferir que se recurriera a las fuentes: a los discursos, a las memorias, a los trabajos históricos escritos por los políticos directamente comprometidos en el acontecimiento, que explicaran los motivos y los propósitos de sus acciones, etc.? Nuestra respuesta es negativa. El estudio de las fuentes es ciertamente indispensable en la reflexión histórica, pero no exime al historiador de la necesidad de comprender, por tanto, de la empatía, de la tentativa de reconstituir los motivos y las conductas finalizadas de los hombres. Por el contrario, el estudio de las fuentes convierte a la comprensión en una operación necesaria; incluso diríamos que la implica. En efecto, ¿qué nos dicen las fuentes

históricas más personales? En el mejor de los casos relatan lo que los autores de estas memorias, cartas, discursos, etc., pensaban de sí mismos y de los acontecimientos, y en el peor de los casos, narran lo que deseaban que los otros piensen de ellos y de los acontecimientos. Siempre se cae, en consecuencia, en la ideología en el sentido mannheimiano de este término: desde la idea falsa que se tiene de sí mismo hasta la intención deliberada de engañar a los otros.

Marx ha escrito en alguna parte que ni los individuos ni los grupos sociales debían juzgarse por lo que piensan y dicen de sí mismos. Además, cada historiador tiene el deber de ser escéptico y de comparar las fuentes biográficas relativas a un mismo acontecimiento o a una misma época y procedentes de representantes de las diversas partes en presencia. Por regla general, estas fuentes divergen, o sea se contradicen, no sólo en la valoración sino también en la descripción de los hechos, traicionando de este modo el compromiso y el espíritu de partido de las personas que participan en los acontecimientos controvertidos o viven en épocas conflictivas, incluso cuando estas personas se proponen ser objetivas. Además, solamente cuando se trata de fuentes autobiográficas de un personaje histórico importa saber si se está en presencia de mentiras deliberadas o de una automistificación. (En el plano psicológico este último caso es el más probable, ya que si los "culpables" de estas mistificaciones no estuvieran realmente convencidos de la legitimidad de las opiniones que expresan, especialmente por el hecho de que es el bien de la humanidad o por lo menos de su nación que exige precisamente tal o cual conducta, tal o cual acción, serían incapaces de hacer gala del entusiasmo necesario para arrastrar a grupos enteros o a las masas, e incluso alcanzar el grado de fanatismo que permite llevar a cabo los actos francamente criminales.) Aquí

el historiador desempeña en cierto modo el papel de un árbitro y en su condición de metateórico practica la reflexión crítica sobre las fuentes autobiográficas y sobre las restantes fuentes, reflexión que no puede dejar de ser metacrítica puesto que el propio historiador es "víctima" de la parcialidad y del "espíritu de partido". ¿Cómo puede proceder entonces?

Las técnicas de valoración crítica de las fuentes y de sus informaciones son múltiples: fijación de su origen y autenticidad, comparación de las informaciones y su comprobación basándose en los datos conocidos y verificados, o de otras afirmaciones de las mismas personas, etc. Sin embargo, todas esas técnicas y manipulaciones profesionales se basan en el principio generalmente implícito de que el historiador comprende los acontecimientos estudiados; es decir, que es capaz de reconstituir las motivaciones y las acciones finalizadas de los individuos o de los grupos sociales que tienen los mismos ideales, intereses, objetivos, etc., que es capaz de reconstituirlos (y en consecuencia de hacerlos objeto de una experiencia interior específica), sea cual sea la opinión que tenga de estos motivos, ideales u objetivos.

Lo mejor será ilustrar la significación de esta tesis con un ejemplo sacado de lo que hoy todavía no es más que una ficción, pero que mañana quizá sea... En resumen, supongamos que descubrimos en otros planetas seres pensantes cuya estructura psicosomática es totalmente distinta de la nuestra y que, por consiguiente, han desarrollado una cultura completamente distinta. El historiador "terrícola", desprovisto de la clave que le permite "traducir" el lenguaje de su cultura a la nuestra, aunque dispusiera de una montaña de los más diversos materiales sobre el pasado de esta cultura, se vería completamente impotente, pues sería incapaz de comprender las motivaciones y los fines de las conductas de dichos seres,

aun cuando tuviera las pruebas de que éstos actúan de modo consciente y adecuado a un fin. A falta de esta comunidad de destinos biológicos que automáticamente crea los planos de contacto, incluso entre las culturas más lejanas de nuestro planeta, los "lenguajes" de eventuales culturas de otros planetas y de nuestra cultura estarían cerrados unos a otros, o sea carecerían de algún elemento común (de acuerdo con la idea formulada por K. Ajdukiewicz referente a los lenguajes integrales y cerrados). Sería imposible comunicarse y, por tanto, *comprenderse,* y el historiador "terrícola" debería renunciar e inclinarse ante la total ineficacia de sus medios, incluso de los más perfeccionados. Así, sin comprender las acciones de los hombres es imposible explicar la historia; en otras palabras: la comprensión es una parte constitutiva de la explicación histórica.

Este hecho es irrefutable, pero coloca en una situación más peligrosa todavía a la objetividad del conocimiento histórico: introduce en ella una nueva "porción" de subjetividad. En efecto, la comprensión siempre constituye una relación subjetivo-objetiva que afecta a todo cuanto ya se ha dicho sobre la relación cognoscitiva y sobre el papel del factor subjetivo en esta relación en particular. Como acto, sin el cual no hay resultado alguno, la comprensión siempre va ligada a un *sujeto* definido para quien ella constituye una experiencia vivida; en nuestro caso concreto: al historiador. Este sujeto que intenta explicar y, por tanto, comprender los acontecimientos es el historiador. El percibe determinados hechos, los comprende y explica en función de su saber y su talento, de las determinaciones sociales de la época en que vive, de su nación, de la clase de que forma parte, del grupo profesional a que se integra, etc. Toda obra histórica lleva el sello de la individualidad del historiador, de su concepción de la historia,

de su visión del proceso histórico, de su comprensión de los hombres y de sus actos. Si esta marca es insignificante y trivial ello se debe a que el historiador es mediocre. Ahora bien, esto que es inevitable no conduce a la negación de la objetividad del conocimiento histórico; implica la conciencia de los límites de dicha objetividad y de su superación en un proceso de constante perfeccionamiento de nuestro saber.

La participación de la comprensión en la explicación histórica representa un peligro real de deformación del conocimiento cuando el factor subjetivo supera esta esfera necesaria del papel activo del sujeto en la relación cognoscitiva. Para explicitar nuestro pensamiento, citemos el error de la modernización en la explicación del pasado, o sea la explicación de los acontecimientos anticuados, desligados de su contexto particular, como si fueran parte integrante del contexto contemporáneo del historiador (por ejemplo, la comprensión y explicación de los acontecimientos de la Edad Media con las categorías de nación e ideología nacional contemporánea, cuando ni una ni otra existían en dicha época). La arcaización es un error análogo: así, se mete por la fuerza a la historia medieval o moderna en el lecho de Procusto construido, por ejemplo, con las relaciones sociales propias de la Antigüedad y concebido a menudo con un espíritu presentista, *sub specie* de la política contemporánea proyectada sobre el pasado. Estos dos casos constituyen dos deformaciones cognoscitivas indiscutibles cuyo origen reside en el factor subjetivo. La solución es única: puesto que es imposible "desembarazarse" del factor subjetivo sin "liquidar" al mismo tiempo el conocimiento y la comprensión de los hechos, se impone tomar conciencia de los peligros que representa ese factor y, controlando los resultados del conocimiento, intentar evitarlos y superarlos en el proceso de perfeccionamiento del saber.

Nos queda todavía por considerar el problema de la valoración en la ciencia de la historia.

Los representantes de la historia llamada objetiva, o sea de la corriente positivista de la escuela de Ranke, plantean como un imperativo la eliminación de los juicios de valor de la ciencia de la historia. Este postulado, comprobable o no, es la consecuencia lógica de los presupuestos y del modelo de ciencia de la historia que propone dicha escuela: si la historia debe ser puramente descriptiva, presentar únicamente los hechos *wie es eigentlich gewessen,* sin ninguna añadidura de carácter subjetivo, todo juicio de valor es inadmisible puesto que introduce inevitablemente un elemento subjetivo en la imagen de la realidad.

Estaría fuera de lugar aquí desarrollar nuestros puntos de vista sobre la teoría o la filosofía de los valores, ya que solamente nos interesa lo que hace el teórico que practica una reflexión judicativa, y esto desde el punto de vista de las implicaciones subjetivas de dicho acto. Por tanto, sin entrar en detalles, en el litigio sobre la esencia de los valores en particular, debe precisarse que todo hombre que valora los acontecimientos o las conductas humanas lo hace a partir del sistema de valores que consciente o espontáneamente ha aceptado y que le procura los modelos y las medidas (los patrones) necesarios para esta valoración. Por otra parte, sea cual sea la génesis que atribuyamos al sistema de valores social o individual, su aplicación concreta siempre es individual, ya que son individuales la elección del sistema dado y todas las adiciones y variantes que siempre surgen en el acto judicativo. Precisamente en estas operaciones el factor subjetivo se manifiesta con mayor fuerza que en el conocimiento propiamente dicho. La concepción de los valores absolutos y, por tanto, inmutables es un intento de escapar a la influencia del factor

subjetivo en el proceso de valoración y al peligro de relativismo que implica (la estimación de que una cosa es buena o mala, noble o vil, bella o fea, etc., siempre es el hecho de un sujeto; punto de vista que yo admito con reservas importantes relativas sobre todo a los juicios morales). Pero esta concepción es inaceptable: primero, porque sólo puede desarrollarse totalmente sobre la base de una ontología en la que los valores son entes ideales reales (platonismo), de una ontología netamente idealista, es decir francamente mística; después, porque incluso esta concepción "absolutista" de la esencia de los valores no descarta las dificultades engendradas por la aplicación individual de los valores. Así pues, el problema del factor subjetivo queda sin solución. Se comprende, por esta razón, por qué los historiadores positivistas se pronuncian contra toda operación judicativa en la ciencia de la historia, contra los juicios de valor. Pero ¿su postulado es realizable?

Nuestra respuesta negativa a esta cuestión se basa en varios argumentos.

Al plantear como principio la necesidad de eliminar los juicios de valor de la ciencia de la historia, los positivistas omiten un hecho muy importante, a saber, que el historiador no espera haber reunido sus materiales fácticos "brutos", exentos de toda añadidura subjetiva, para proceder a las operaciones judicativas; por el contrario, éstas subyacen a los materiales (o sea los hechos históricos) y por un doble motivo.

De nuestros análisis anteriores resulta que el hecho histórico no es un "cubo" semejante a la "cosa en sí", inmutable, siempre la misma, sea quien sea quien la utilice; es un fragmento específico de la realidad y a la vez un conglomerado de las múltiples relaciones del acontecimiento dado con otros. Pero ¿cuáles son las relaciones que entrarán en juego cons-

tituyendo lo que denominamos un hecho histórico? Esto depende de la realidad objetiva por una parte y del sujeto cognoscente que escoge por otra. El hecho histórico, considerado por Ranke como el átomo más sencillo en la construcción de la ciencia de la historia, es en realidad una estructura compleja en la que el factor subjetivo desempeña un papel evidente, principalmente por medio de la valoración, de la judicación. En efecto, cuando el historiador selecciona (evidentemente en una sustancia relacional objetiva), cuando constituye el hecho histórico como producto objetivo-subjetivo, semejante en eso a cualquier otro producto del proceso del conocimiento, procede *valorando*. Solamente los criterios de valoración, que proporciona determinado sistema de valores, permiten proceder conscientemente a una selección; pero en el trabajo del historiador, solamente cuenta una selección consciente y no fortuita. Con ello se revela que la valoración, con todo cuanto implica de subjetivo, no es una operación practicada por el historiador únicamente sobre la base de los hechos (aun cuando esto también se produzca, como ya veremos después): la valoración ya está contenida en los hechos mismos. Y si ocurre así, si los hechos son en cierto modo el producto del historiador, cuando éste se veda a sí mismo apreciar y valorar los acontecimientos y las conductas humanas, cuando se impone exponer sólo los hechos, él no hace más que ilusionarse en cuanto a la eficacia de su "autodefensa".

La valoración se introduce en el trabajo del historiador de la mano de un segundo vehículo que también evita los diques levantados sobre el postulado de la descripción de los hechos "brutos" sin ningún añadido. ¿Cuáles son efectivamente los hechos que el historiador relata? Si se identifica, *ex definitione,* el hecho histórico con todo acontecimiento

pretérito, el número de hechos se hace entonces infinito y nadie está en disposición de trazar un balance exhaustivo de los mismos. En cambio, si por hecho histórico entendemos un acontecimiento particularmente importante desde el punto de vista de un sistema de referencia definido, y en estos términos es como lo conciben los historiadores, entonces identificaremos el hecho histórico con un acontecimiento seleccionado en función de ciertos criterios. Esto significa que al establecer los hechos históricos que intervienen en su exposición del proceso histórico, el historiador valora los acontecimientos del pasado con el fin de poder llevar a cabo la selección requerida.

En definitiva, la valoración *(valuation* en inglés) a menudo es el agente que constituye el hecho histórico solamente por la comprensión judicativa de este hecho. Eso es lo que quiere decir W. H. Dray cuando habla de los hechos históricos *value constituted* (constituidos por la valoración, por el acto judicativo), o sea hechos tales como las persecuciones religiosas durante la Guerra de los Treinta Años, las atrocidades cometidas por los soldados de la época, y que no se pueden ni valorar ni juzgar, ya que contienen este juicio de valor en sí mismos, en su misma formulación. W. H. Dray concluye al respecto:

"Para los objetivistas, los hechos y los valores siempre son claramente distintos. Pero si debemos denominar 'hechos' a las persecuciones y a las atrocidades (y los historiadores generalmente tienden a hacerlo) es fácil comprender por qué se considera que el acto de juzgar *(valuation)* está contenido lógicamente en el objeto del historiador." [22]

La última cuestión que se plantea se refiere al acto de

[22] William H. Dray, *Philosophy of History,* Prentice-Hall, Englewood-Cliffs, 1964, p. 25.

juzgar en el trabajo del historiador, considerado como parte integrante de su narración del proceso histórico. Esta cuestión no es tan evidente como en el caso de la explicación histórica, que es la condición necesaria de la ciencia de la historia. Es decir, a excepción de la valoración que, como ya hemos demostrado, es inherente a los hechos, ¿puede el historiador abstenerse de emitir juicios de valor sobre los acontecimientos históricos?

El historiador al desplegar los esfuerzos y medios precisos, puede conseguir disimular su actitud valorativa y, por tanto, su compromiso y su espíritu de partido, bajo una máscara de fórmulas aparentemente neutras con relación a los valores. Ranke es una prueba de ello. Pero una máscara por más perfecta que sea puede arrancarse; y esto es lo que hicieron los críticos presentistas citados antes con Ranke. En efecto, la valoración no se manifiesta necesariamente en forma de proposiciones judicativas desarrolladas correctamente, en forma de juicios de valor explícitos. En la mayoría de los casos, la valoración es implícita: se realiza a través de la comprensión y selección de los hechos, a través sobre todo de los diversos modos de ilustrar los acontecimientos "relatados" sin que los juicios de valor se formulen explícitamente.

En todo caso, podemos afirmar con toda certeza que los valores y los juicios invaden la obra del historiador impulsados por los más diversos vectores que a menudo escapan al control del historiador y a su conciencia. Se trata de un hecho inevitable y necesario del que es preciso darse cuenta para poder controlar conscientemente sus efectos, evitando así el extremismo que conduce a las deformaciones del conocimiento.

Ahora intentemos recapitular brevemente los resultados de los análisis de este capítulo.

La ciencia de la historia consiste no sólo en la descripción

de hechos, sino también en su explicación, comprensión y valoración. Las operaciones explicativas y judicativas, más que las descriptivas, sirven de vehículo al factor subjetivo en el conocimiento histórico. Respecto a la explicación histórica y sus dos modos, hemos precisado los puntos siguientes:

— En la explicación causal, nos limitamos a una parte de los antecedentes de un hecho; nuestra explicación no es íntegra, y la elección del fragmento de la cadena causal estudiado está dictada por aquello en que se interesa quien plantea la pregunta "¿por qué?"

— Si concebimos la explicación causal como una subsunción a una ley general, entonces, a causa de la imprecisión de las premisas de la explicación histórica (las condiciones previas y la hipótesis planteadas), posee necesariamente un carácter probabilista; lo que permite diversas explicaciones de un único hecho y nos coloca ante la situación de elegir una de ellas.

— La explicación causal siempre es incompleta, por lo que se la puede considerar como un simple "esbozo de explicación" que el historiador debe "desarrollar", lo que los distintos autores pueden hacer cada uno a su modo.

— La explicación causal puede practicarse a diversos niveles de generalización; la elección de estos niveles es subjetiva puesto que va ligada a los intereses y a las necesidades de la investigación emprendida por el historiador.

— La explicación finalista es necesaria en la ciencia de la historia, puesto que ésta se interesa en las acciones humanas conscientes y adecuadas a un fin, a un objetivo.

— Con el fin de reconstituir los objetivos que han motivado las acciones humanas estudiadas, debemos comprender las motivaciones de los hombres comprometidos en la acción. La comprensión, relación subjetivo-objetiva, presupone un

papel particularmente activo del sujeto y en consecuencia conlleva una fuerte "dosis" de subjetividad.

Por lo que se refiere a la valoración (la apreciación, el enjuiciamiento) en la ciencia de la historia, hemos comprobado que era imposible eliminarla: los juicios de valor, tanto si son expresados explícitamente como contenidos implícitamente, surgen en los hechos mismos cuya constitución cognoscitiva exige la selección de los materiales que la componen; en la selección de los hechos que el autor considera como históricamente importantes en el contexto del sistema de referencia dado; en la concepción y en la ilustración de los hechos.

Nuestra conclusión principal, y más general, es que la explicación, la comprensión y la valoración constituyen nuevas mediaciones por las cuales el factor subjetivo se introduce en el conocimiento histórico; factor cuyo papel y grado de incidencia se acrecientan a medida que avanzamos en nuestras reflexiones sobre la objetividad de la verdad histórica, pero que al mismo tiempo delimitamos cada vez más, al descubrir progresivamente sus múltiples facetas.

## *Capítulo III.* ¿POR QUÉ REESCRIBIMOS CONTINUAMENTE LA HISTORIA?

*"En nuestros días, no existe duda alguna de que la historia del mundo debe ser reescrita de vez en cuando. Esta necesidad no surge, sin embargo, del hecho de que se descubran entretanto numerosos acontecimientos hasta entonces desconocidos, sino de que se han originado nuevas opiniones, debido a que el compañero tiempo que va transcurriendo llega a unos puntos de vista desde donde puede dirigir una nueva mirada hacia el pasado...*

GOETHE, *Geschichte der Farbenlehre.*

*...La anatomía del hombre es la clave de la anatomía del mono. En las especies animales inferiores, no se pueden comprender los signos aunciadores de una forma superior hasta que se conoce la forma superior misma.*

C. MARX, *Introducción a la Crítica de la economía política.*

E. H. Carr empieza su obra *¿Qué es la historia?* citando dos opiniones sobre el conocimiento histórico, que constan en dos ediciones sucesivas, a pesar de que fueron publicadas

con sesenta años de diferencia, de la gran síntesis histórica elaborada por un equipo de científicos de Cambridge. Estas opiniones son particularmente sintomáticas, y puesto que representan una perfecta introducción al tema que nos interesa en este capítulo, vamos a empezarlo a la manera de E. H. Carr.

En 1896, el eminente historiador británico Acton en su informe a los síndicos de la Cambridge University Press señalaba los objetivos de la *Cambridge Modern History:*

"Es ésta una oportunidad sin precedentes de reunir, en la forma más útil para los más, el acervo de conocimientos que el siglo XIX nos está legando. Mediante una inteligente división del trabajo seríamos capaces de hacerlo y de poner al alcance de cualquiera el último documento y las conclusiones más elaboradas de la investigación internacional.

"No podemos, en esta generación, formular una historia definitiva; pero sí podemos eliminar la historia convencional, y mostrar a qué punto hemos llegado en el trayecto que va de ésta a aquélla, ahora que toda la información es asequible, y que todo problema es susceptible de solución." [1]

Sesenta años más tarde, en una introducción a la segunda edición de la obra en cuestión, George Clark comenta la declaración optimista de Acton sobre el valor cognoscitivo de la historia:

"Los historiadores de una generación posterior no esperan cosa semejante. De su trabajo, esperan que sea superado una y otra vez. Consideran que el conocimiento del pasado ha llegado a nosotros por mediación de una o más mentes hu-

[1] *"The Cambridge Modern History": Its Origin. Autorship and Production"*, 1907, pp. 10-12. Citado según E. H. Carr, *¿Qué es la historia?*, Ed. Seix Barral, Barcelona, 1965, p. 1.

manas, ha sido 'elaborado' por éstas, y que no puede, por tanto, consistir en átomos elementales e impersonales que nada pueden alterar... La exploración no parece tener límites y hay investigadores impacientes que se refugian en el escepticismo, o cuando menos en la doctrina de que, puesto que todo juicio histórico implica personas y puntos de vista, todos son igualmente válidos y no hay verdad histórica 'objetiva'." [2]

El cambio de actitud es sorprendente: la fe positivista en el poder acumulativo del saber histórico que puede acceder al estatuto de ciencia fundada y acabada de modo definitivo, cede su sitio a la convicción de que el conocimiento histórico es un proceso infinito y de que debido al papel activo que desempeña en él el espíritu humano, el trabajo del historiador debe ser renovado constantemente. Este cambio, cuyas razones y contexto ya hemos determinado antes, viene a esclarecer un nuevo aspecto del problema aquí estudiado: ¿por qué la concepción del proceso histórico cambia continuamente?, ¿por qué los historiadores reescriben continuamente la historia?

Este hecho es indiscutible y podría ponerse en evidencia mediante una historia de la historiografía de cualquier acontecimiento histórico importante. Aquí hacemos abstracción de las diferencias en la visión de la realidad histórica, en la concepción y explicación del proceso histórico, que son el resultado del condicionamiento social de las ideas del historiador. Más allá de estas diferencias sociales, nacionales, etc. (y a pesar de su existencia) surge efectivamente algo que es común a las obras de una época con relación a las de otras épocas; algo que, a pesar de las diferencias, las une en el marco de determinada visión de la historia, de un estilo de su

[2] Citado según Carr, *ibid.*, p.2.

concepción particular en cada época. Y esto es precisamente lo que nos interesa: "por qué cada generación (o casi) posee (y, según algunos, debe poseer) su propia visión del proceso histórico? ¿Cuál es la causa de este hecho y a qué se debe?

En el siglo xx este problema ha fascinado a muchos teóricos de la historia que comprendían el hecho indiscutible de la variabilidad de la visión del proceso histórico en el contexto más amplio de las diversas determinaciones del conocimiento histórico. Las diferentes opiniones expresadas al respecto pueden reducirse a dos concepciones tipológicas que difieren por la explicación que dan de este fenómeno:

1) la reinterpretación de la historia está en función de las necesidades variables del presente;

2) la reinterpretación de la historia está en función de los efectos de los acontecimientos del pasado que surgen en el presente.

Como se puede ver, estas dos explicaciones del fenómeno en cuestión no son exclusivas; por el contrario, a menudo son propuestas simultáneamente como elementos explicativos complementarios. Las consideramos por separado, con el fin de facilitar el análisis de un fenómeno complejo y de exponer de modo más claro los resultados así obtenidos.

La primera explicación de la reinterpretación constante de la historia está en relación con las posiciones del presentismo y está argumentada principalmente por los representantes de esa corriente. Como ya hemos comprobado, el presentismo a ultranza lleva a la negación de la verdad histórica objetiva y, por consiguiente, a la negación de la historia como ciencia. Sin embargo, el núcleo racional del presentismo, es decir su tesis genético-psicológica sobre las relaciones entre las actitudes

y los juicios del historiador por una parte, y las condiciones sociales de su época y las necesidades que engendran por otra, no es una tesis subjetivista ni origina consecuencias negativas desde el punto de vista del carácter científico de la historia. Ahora bien, incluso tomando como base esta interpretación moderada del presentismo uno se ve inducido a concluir que es necesario reinterpretar continuamente la historia. Ya que si las actitudes y las ideas de los historiadores están en función de las condiciones y las necesidades actuales de la vida social, un cambio en tales condiciones y necesidades necesariamente va seguido de un cambio en las actitudes y las opiniones de los historiadores, por tanto, en los productos de sus actividades científicas (en la ciencia de la historia). Si, como afirma metafóricamente Charles A. Becker, el pasado es una pantalla sobre la que el presente proyecta su visión del pasado,[3] la historia no sólo es funcional, sino también necesariamente variable.

Entretanto intentemos analizar esta tesis planteando algunas cuestiones complementarias. Así, en principio veamos en qué consiste el mecanismo de esta proyección de los intereses del momento presente sobre la pantalla del pasado. Esta proyección se realiza por medio de una selección adecuada de los hechos históricos, o sea de una selección variable puesto que está en función de los intereses presentes.

John Dewey, que puede ser considerado al respecto como un autor particularmente representativo, subraya que toda construcción histórica es selectiva y que en ella todo depende de los criterios de selección; y concluye afirmando que la historia se escribe necesariamente a partir de las posiciones del presente, ya que él es quien decide lo que se considera

[3] C. L. Becker, "Mr. Wells and the new History", ed. cit., páginas 169-170.

importante y, por consiguiente, nos proporciona los criterios de selección.[4] De esto a argumentar la reinterpretación constante de la historia sólo existe un paso fácil de dar:

"Para la elaboración de los principios y las hipótesis no hay otros materiales accesibles que los que nos procura la contemporaneidad histórica. Cuando la cultura cambia, también cambian las concepciones dominantes en la cultura dada. Entonces surgen necesariamente nuevos puntos de vista que sirven para la aprehensión; la apreciación está en la disposición de los datos. En dicho momento, se reescribe la historia." [5]

Según esta concepción, la historia está en función de los intereses del presente o, como escribe M. N. Pokrovski, es la política actual proyectada sobre el pasado. Citemos una variante de esta concepción, o sea la opinión que dice que la visión del *pasado* está en función de los objetivos que asignemos al *porvenir*,[6] lo que no cambia en absoluto el fondo del problema, puesto que la visión del porvenir, al igual que la visión del pasado, está en función del presente.

Si, como ya hemos planteado, rechazamos el extremismo del presentismo, nos tenemos que enfrentar con una tesis cuya legitimidad deberemos aceptar: nosotros reescribimos continuamente la historia, porque los criterios de valoración de los acontecimientos pasados varían con el tiempo y, por consiguiente, la percepción y selección de los hechos históricos cambian para modificar la misma imagen de la historia. Debe observarse que sean cuales fueren los términos en que formule esta tesis y los argumentos que la funden, es compartida por

[4] J. Dewey, *Logic, The Theory of Inquiry*, ed. cit., p. 235.
[5] *Ibid.*, p. 233.
[6] E. H. Carr, *What is History?*, ed. cit., p. 118. *(Qué es la historia?*, ed. esp. cit., p. 167.)

diferentes historiadores y teóricos en ningún modo emparentados con el presentismo, es decir incluso la aceptan partidarios de una concepción del mundo completamente opuesta: así. M. N. Pokrovski, partiendo de la tesis marxista del condicionamiento de clase de las ideas sociales, ve en la historia una proyección de la política presente; K. R. Popper, aunque afiliado al neopositivismo, plantea la reinterpretación de la historia para cada nueva generación como una obligación dictada por las nuevas necesidades;[7] Witold Kula habla de la trasposición del patrimonio del pasado al lenguaje contemporáneo en cada época; la cultura se enriquece en la medida en que consigue descifrar nuevas páginas del pasado.[8] Los términos y los argumentos varían en cada caso, pero la idea es la misma: la variabilidad de la imagen histórica está en función de la variabilidad de los criterios de selección de los materiales históricos.

La segunda cuestión que se impone en este contexto se refiere al aspecto psicológico del proceso de reinterpretación de la historia: ¿cuándo los historiadores se ven inducidos a formular nuevos juicios y a forjar una nueva concepción de la historia? La tesis de C. L. Becker parece una respuesta convincente y sensata: los periodos de estabilidad, propicios al sentimiento de satisfacción del presente, también favorecen el consenso social en lo que se refiere a la imagen tradicional del pasado; en cambio, en los periodos de crisis y de oposición, cuando se quiebra dicha estabilidad, los hombres descontentos del presente tienden también a estar descontentos del pasado; entonces la historia se ve sometida a

[7] K. R. Popper, *Die offene Gessellschaft und ihre Feinde,* Berna, 1958, t. II, p. 332.
[8] W. Kula, *Rozwazania o historii,* ed. cit., pp. 104-105.

una reinterpretación en la perspectiva de los problemas y de las dificultades del presente.[9]

Pasemos al segundo modo de explicación y de argumentación de la reinterpretación constante de la historia: la visión de la historia varía a causa del constante surgimiento de efectos nuevos de los acontecimientos pasados.

El punto de vista de Carlos Marx sobre este problema, actualmente considerado clásico, se condensa en el aforismo: "la anatomía del hombre es la clave de la anatomía del mono". Marx desarrolla este punto de vista en el contexto de su análisis de las categorías económicas. Marx arguye: puesto que la sociedad burguesa es la organización histórica más desarrollada y más variada de la producción, las categorías que permiten comprender su estructura permiten comprender a la vez la estructura de las formas sociales desaparecidas. ¿Por qué? Porque sólo la etapa superior del desarrollo de un fragmento dado de la realidad, al revelar los efectos de los acontecimientos pasados, permite comprender y valorar de modo correcto dichos acontecimientos.[10]

Para comprender mejor este punto de vista, tomemos un hecho de la vida cotidiana. Cuando nos encontramos en un valle encajado entre dos montañas o colinas, solamente divisamos las proximidades más inmediatas, mientras que los elementos que están alejados de este lugar y su conjunto en un todo escapan a nuestra mirada. Basta ascender a la cumbre de un monte para que el paisaje cambie, revelándonos aspectos del valle hasta ahora desconocidos e invisibles. Cuanto más alta sea la cumbre, más se ensanchará nuestro horizonte y mejor captaremos el conjunto.

[9] C. L. Becker, *op. cit.*, p. 170.
[10] Cf. C. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Introducción (ed. esp. cit.).

Evidentemente esto solamente es una comparación, pero ayuda a comprender estos problemas. Basta reemplazar los parámetros espaciales por parámetros temporales. Cuanto más alejados en el tiempo estemos de un acontecimiento dado, nuestra percepción de éste se extiende y se profundiza, como en el caso de un paisaje visto desde una cumbre cada vez más elevada. ¿Por qué? Porque en la historia siempre nos enfrentamos con procesos, con el devenir, y es muy difícil (si es que no imposible), prever por anticipado no sólo los detalles, sino también la orientación general de los acontecimientos. El aforismo de Hegel sobre Minerva simbolizando el pensamiento elevado y su lechuza que levanta el vuelo en el crepúsculo, viene aquí muy a propósito. Cuando emergen los efectos es cuando pueden valorarse los acontecimientos que los han causado. Pero esta valoración no es una operación estática, es un proceso. Mientras un proceso tiene lugar, los efectos de los acontecimientos aparecen continuamente, sin fin; y la historia es precisamente un proceso de esta clase. Los efectos nuevamente surgidos obligan a contemplar de nuevo a los acontecimientos, a captarlos de otro modo, a situarlos de modo diferente en el contexto de la totalidad. Muy a menudo lo que inicialmente se subestima, e incluso se ignora, se revela históricamente importante, y viceversa. En consecuencia, el cuadro de la totalidad ve transformarse su "composición". Y esto se debe precisamente a que vemos mejor la historia con la perspectiva del tiempo, cuando los efectos de los acontecimientos se han revelado y permiten emitir juicios más íntegros y más profundos; y a que lo más difícil es escribir la historia reciente, la historia contemporánea en particular: debido no sólo a la dificultad de ser objetivo, o sea de considerar los acontecimientos *sine ira et studio,* aun cuando esto tenga su importancia, sino también a la dificultad de com-

prender el sentido de los acontecimientos contemporáneos. En efecto, estos acontecimientos todavía no han revelado sus efectos; los acontecimientos históricos poseen la significación que sus efectos les confieren cuando emergen en la realidad.

Este punto de vista, acorde con el principio del historicismo, es compartido por los representantes de diversas corrientes históricas. Ya conocemos la opinión de Marx al respecto. Ahora citemos a los autores que formulan las opiniones más divergentes sobre la teoría de la historia.

Sidney Hook escribe:

"... La historia se reescribe cuando emergen nuevas perspectivas que nos permiten comprender la significación de determinados acontecimientos del pasado que habían escapado a la atención de los contemporáneos. Estos acontecimientos se insertan en los modelos de continuidad que incluyen a los acontecimientos que constituían el porvenir para aquellos que vivían en el pasado... Del mismo modo, nuestros descendientes comprenderán mejor nuestra época que nosotros mismos, ya que ellos estarán en situación de ver las consecuencias de los acontecimientos que ignoramos actualmente y que constituyen las premisas de importantes tendencias que llevarán sus frutos cuando ya no existamos." [11]

Este punto de vista está formulado dentro del espíritu de la tradición clásica: solamente los efectos futuros de los acontecimientos presentes y la realización del porvenir permiten comprender el pasado; pero los efectos nuevos, el porvenir nuevo, trazan una nueva imagen del pasado. M. J. Dhont tiene una concepción semejante del problema, aunque lo aborda y formula de modo distinto:

"... El historiador nunca ve los hechos como *los contem-*

[11] S. Hook, "Objectivity and Reconstruction in History", en S. Hook (ed.), *Philosophy and History,* Nueva York, 1963, p. 256.

*poráneos los han visto.* Los ve desarrollarse como un profeta infalible: lo que en efecto separa completamente al historiador de cualquier categoría de contemporáneos de los hechos que relata es que este historiador siempre conoce el porvenir. Ello le impide totalmente ver los acontecimientos con los ojos de un contemporáneo... De esta observación se deduce que el historiador siempre escribe la historia en función del punto final de la evolución. En consecuencia se verá obligado a considerar importantes los acontecimientos que constituyen la trama del desarrollo que lleva al resultado; acontecimientos que, en la mayoría de casos, no afectaron en absoluto a los contemporáneos." [12]

Karl Heussi expresa idéntica idea en el contexto del surgimiento, en el proceso histórico, de relaciones nuevas de los acontecimientos dados con otros. Como conclusión, escribe:

"Las grandezas pasadas que no consideramos quizá como particularmente importantes, pueden producir, en un tiempo que para nosotros es el futuro, y en circunstancias definidas, efectos importantes. En consecuencia, el pasado no es algo fijo, petrificado, sino algo vivo, que cambia y se desarrolla incesantemente." [13]

Sin embargo, en los trabajos de J. H. Randall es donde esta idea se encuentra más desarrollada.[14] J. H. Randall escoge los juicios emitidos sobre la primera Guerra Mundial para ilustrar esta tesis de la variabilidad de la imagen histórica en relación con la emergencia de efectos nuevos de los acontecimientos pretéritos, y llega a esta conclusión:

[12] J. Dhont, "Histoire et reconstitution du passé", en Ch. Parelman (ed.), *Raisonnement et démarches de l'historien,* Bruselas, 1963, páginas 87-88.

[13] K. Heussi, *Die Krisis des Historismus,* ed. cit., p. 69.

[14] Cf. J. H. Randall Jr., "On Understanding the History of Philosophy", en *The Journal of Philosophy,* 1939, Nº 17.

"Los nuevos efectos de los acontecimientos pasados cambian la significación del pasado, la significación de lo que sucedió. Los acontecimientos, que anteriormente fueron ignorados ya que no parecían constituir antecedentes fundamentales de cualquier hecho consecutivo, actualmente son considerados como eminentemente significativos; y otros acontecimientos, que parecían constituir antecedentes fundamentales, caen en el olvido como simples detalles. En consecuencia, por la naturaleza de las cosas, el devenir no puede ser comprendido plenamente por quienes son sus actores. Estos no pueden comprender la 'significación' o los efectos de lo que hacen, porque no pueden prevenir el porvenir. Nosotros comprendemos este devenir sólo en el momento en que constituye una parte de nuestro propio pasado; y si sigue produciendo sus efectos, nuestros hijos lo captarán en términos distintos que nosotros. En consecuencia, el historiador, como decía Hegel, se asemeja efectivamente a la lechuza de Minerva que no levanta su vuelo hasta que se presentan las sombras de la noche... La historia devenida sólo se puede comprender a la luz de todos sus efectos comprobados y aceptados. La 'significación' de todo hecho histórico consiste en la significación que todavía posee, en su acción, en los efectos que resultan de él." [15]

Por tanto, dos factores concurren a la reinterpretación constante de la historia: la aparición en el proceso histórico de los efectos de los acontecimientos pasados, lo que constituye la "significación" de estos últimos; el cambio de los criterios de la selección de los hechos históricos a consecuencia de un

[15] J. H. Randall Jr. y G. Haines, "Controlling Assumptions in the Practice of American Historians", en *Theory and Practice in Historical Study: A report of the Committee on Historiography,* Social Science Research Council, Bulletin 54, 1946.

nuevo condicionamiento de las actitudes y de las opiniones de los historiadores. Ambos factores van ligados al presente, que es el futuro en relación a los acontecimientos pasados. Tal es el elemento racional de la concepción del presentismo.

Pero, ¿esta variabilidad de la imagen del pasado (que, recordando las palabras de Heussi, no se capta como algo fijo, petrificado, sino como algo vivo y cambiante) no niega la objetividad del conocimiento histórico, la posibilidad de alcanzar la verdad objetiva en y por medio de este conocimiento? En absoluto, si no cometemos el error, que analizamos posteriormente, que consiste en identificar el carácter objetivo de la verdad con su carácter absoluto. Las verdades parciales, fragmentarias, no son falsedades; son verdades objetivas aunque incompletas. Si la historia, en el sentido de *historia rerum gestarum,* nunca está acabada, si está sujeta a constantes reinterpretaciones, de ello se desprende únicamente que es un proceso, y no una imagen acabada, definitiva, o una verdad absoluta. Cuando se comprende el conocimiento histórico como proceso y superación, y las verdades históricas como verdades aditivas, acumulativas, se comprende la razón de esta constante reinterpretación de la historia, de la variabilidad de la imagen histórica; variabilidad que en vez de negar la objetividad de la verdad histórica, por el contrario la confirma.

# *Capítulo IV.*
# LA OBJETIVIDAD DE LA VERDAD HISTÓRICA.

*"El historiador vulgar y mediocre que cree y pretende que su actitud es puramente receptiva, que se somete a lo que le es dado, en ningún momento es pasivo en su pensamiento, ya que aporta sus categorías y contempla los hechos a través de éstas...*

G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia.*

*El poeta crea su mundo arbitrariamente, de acuerdo con su idea, porque puede presentarlo de manera perfecta y acabada; el historiador está atado, ya que debe construir su mundo de modo que se adapten a él todos los fragmentos que la historia nos proporciona. En consecuencia, nunca podrá crear una obra perfecta; ella mostrará siempre las huellas visibles del esfuerzo en la investigación, selección y composición.*

Goethes Gespräche, *Gesprach mit H. Luden.*

En la primera parte de esta obra, consagrada a los presupuestos gnoseológicos de nuestros análisis de la verdad histórica, hemos distinguido tres acepciones del adjetivo "obje-

tivo" empleado para calificar el conocimiento. Recordemos estas tres acepciones:

1) Es "objetivo" lo que procede del objeto, o sea cuanto existe fuera e independientemente de la conciencia cognoscente; por tanto, es "objetivo" el conocimiento que refleja, en una acepción particular del término, este objeto;

2) es "objetivo" lo que es cognoscitivamente válido para todos los individuos;

3) es "objetivo" lo que está exento de afectividad y, en consecuencia, de parcialidad.

El adjetivo "subjetivo" designa respectivamente:

1) lo que procede del sujeto;

2) lo que no posee un valor cognoscitivo universal;

3) lo que está coloreado emocionalmente y es, en consecuencia, parcial.

Empecemos por la primera acepción del término "objetivo". El conocimiento es objetivo, como hemos dicho, cuando procede del objeto, cuando constituye su reflejo específico. Para un materialista, esta tesis es trivial; pero las complicaciones empiezan a manifestarse y a multiplicarse, incluso para un materialista o quizá sobre todo para un materialista (pues para el idealismo subjetivista el problema no se plantea), cuando se considera el papel del sujeto cognoscente o, en otras palabras, el papel del factor subjetivo en el conocimiento.

Al presentar nuestros presupuestos gnoseológicos, hemos indicado el riesgo que existía de una interpretación mecanicista del proceso de conocimiento, o sea del caso en que se concibiera el primer término de la relación sujeto-objeto como un elemento pasivo. Y en efecto, a lo largo de nuestro

análisis de las determinaciones del conocimiento histórico, hemos podido ver hasta qué punto tal concepción era errónea. El sujeto desempeña en el conocimiento histórico un papel activo, y la objetividad de este conocimiento siempre contiene una dosis de subjetividad. De lo contrario, este conocimiento sería ahumano o sobrehumano.

A pesar de lo que sugiere el calificativo empleado, el conocimiento objetivo siempre comporta contenidos que es imposible reducir al simple objeto, pero que están ligados a la calidad del sujeto dado, determinado históricamente (de modo más concreto, socialmente). Si se concibe de modo adecuado el proceso de conocimiento, la última comprobación cae bajo el sentido común, aunque en la perspectiva de esta concepción no hay lugar para "temer" el papel del sujeto, ni para obstinarse en eliminarlo artificialmente. Por otra parte, ¿cómo puede ser eliminado si no puede haber conocimiento sin sujeto cognoscente?; éste debe necesariamente estar implicado en el proceso de conocimiento. El auténtico problema consiste en comprender su papel, ya que sólo con esta condición puede reaccionar eficazmente contra las deformaciones potenciales y disciplinar en cierto modo el factor subjetivo en el conocimiento. Sólo este objetivo es real en nuestra investigación del conocimiento que calificamos de objetivo. Como observa con justeza H. M. Lynd en su ensayo sobre la objetividad del conocimiento histórico, cuanto mejor sepamos precisar lo que el sujeto aporta al conocimiento del objeto, con más precisión sabremos lo que es este objeto en realidad.

"Cuanto más conscientes seamos del orden que impera en nuestro método de observación, estaremos en mejor disposición para presentar claramente todo orden existente en el mundo exterior. La precisión que buscamos *sólo es accesible*

*a condición de tomar conciencia del papel del observador entendido como elemento del proceso de observación: no abstrayendo a este observador, sino incluyéndolo en el cálculo.* Incluso en física debe tenerse en consideración que la cosa que se mide está alterada por el instrumento de medición, y viceversa. *En la vía que lleva a la objetividad no existe obstáculo mayor que la confusión de la 'subjetividad' con el hecho de tomar en cuenta la posición del observador.*" [1]

Paul Ricoeur desarrolla y concreta esta idea en su libro *Histoire et vérité.* Tras haber analizado las formas principales del factor subjetivo en el conocimiento histórico (juicios de valor en relación con la selección de los materiales históricos, explicación causal y jerarquización de los varios tipos de las causas históricas, imaginación histórica y factor humano como objeto de la historia), Paul Ricoeur formula la tesis de que el historiador constituye una parte de la historia. ¿Significa esto invalidar la objetividad de la verdad histórica? De ningún modo. La llamada objetividad pura es una ficción; el factor subjetivo está introducido en el conocimiento histórico por el mismo hecho de la existencia del sujeto cognoscente. Como contrapartida, hay dos subjetividades: la "buena", o sea la que procede de la esencia del conocimiento como relación subjetivo-objetiva y del papel activo del sujeto en el proceso cognoscitivo; la "mala", o sea la subjetividad que deforma el conocimiento debido a factores tales como el interés, la parcialidad, etc. La "objetividad" es la diferencia entre la buena y la mala subjetividad, y no la eliminación total de la subjetividad.

"... En principio la objetividad se nos presentaba como

[1] H. M. Lynd, "The Nature of Historical Objectivity", en *The Journal of Philosophy,* enero 1950, Nº 2, p. 35 (cursivas de A. S.).

la intención *científica* de la historia; ahora señala la diferencia entre una buena y una mala subjetividad del historiador; la definición de la objetividad de 'lógica' se ha convertido en 'ética'." [2]

Esta concepción tan simple y a la vez tan profunda nos conduce a nuestro problema principal: ¿cómo se puede alcanzar la objetividad del conocimiento histórico superando la "mala" subjetividad?

Ante todo se trata aquí de la objetividad en la segunda y tercera acepciones propuestas antes: la objetividad en el sentido de imparcialidad y validez universal de los juicios.

Empecemos recordando una verdad trivial, aunque no siempre se tiene plena conciencia de ella: la identificación de la objetividad del conocimiento con la imparcialidad total, con la homogeneidad absoluta de los juicios de valor emitidos sobre el proceso histórico, es un malentendido. Concedamos momentáneamente la palabra a uno de los clásicos de la historiografía polaca, Michal Bobrzynski.

"¿Qué es la imparcialidad del historiador de que tanto se habla?

"Nunca se puede exigir del historiador la imparcialidad en el sentido estricto del término. Sólo el hecho histórico que el historiador estudia puede ser imparcial. Pero el historiador, si quiere valorar este hecho, debe tomar posición... La posición del historiador puede y debe ser científica, puede ser elevada, incluso cada vez más, pero siempre será una posición, un punto de vista. Su sucesor, que se situará en una posición aún más elevada, tendrá un horizonte más amplio, emitirá un juicio más imparcial y más fundado, pero, a su vez, encontrará a alguien que le sobrepasará. El histo-

[2] P. Ricoeur, *Histoire et Vérité*, Éditions du Seuil, p. 34.

riador que tendiera a lo imposible, es decir que deseara ser absolutamente imparcial y no adoptara posición alguna, se parecería al hombre que vaga por un bosque, golpea los árboles, los toca, huele su aroma, contempla los troncos y las raíces, pero no consigue captar una cosa, el bosque mismo.

"Lo que denominamos la imparcialidad del historiador, en el sentido positivo y favorable del término, lo constituyen sólo los esfuerzos que despliega para guardar sus distancias, en sus juicios, con respecto a fines ajenos a la verdad histórica, extraños a su convicción científica... Esta obligación es la más penosa... Así, lo que hemos definido como la imparcialidad del historiador es únicamente su tentativa sincera, coronada con mayor o menor éxito. Un saber profundo, un buen método de estudio y un trabajo perseverante ayudan al historiador en esa tentativa, pero su éxito nunca será completo, porque el historiador es siempre un hombre." [3]

Volviendo a Paul Ricoeur, hay pues dos subjetividades: una, la que está ligada naturalmente al papel activo del sujeto en el conocimiento y por ello no puede ser eliminada por completo, aunque sus efectos puedan ser superados en el proceso infinito del perfeccionamiento del conocimiento; otra, la subjetividad que procede de fuentes extracientíficas, tales como el interés personal, la animosidad hacia una persona, los prejuicios contra ciertos grupos humanos, nacionales, étnicos o sociales por ejemplo. Aunque estos dos tipos de subjetividad no estén rigurosamente delimitados y se interpenetren, sin embargo, es posible y necesario distinguir la subjetividad extracientífica, "mala", que responde en cierto

[3] M. Bobrzynski, "W imie prawdy historycznej", en M. H. Serejski (ed.), *Historycy o historii* ("En nombre de la verdad histórica", en "Los historiadores a propósito de la historia"), Varsovia, 1963, t. I, páginas 190-191.

modo a la vida cotidiana, exigiendo —de acuerdo con P. Ricoeur—, que el historiador aborde los acontecimientos históricos *sine ira et studio*. Este postulado es claro y simple, aunque su realización no sea en ningún modo fácil y se reduzca en la práctica a un proceso. Pero lo más complicado es el problema de la subjetividad llamada "buena", o sea la que por su naturaleza está ligada al papel activo del sujeto en el conocimiento.

El historiador (sujeto cognoscente) es un hombre como cualquier otro y no puede librarse de sus características humanas: no está en disposición de pensar sin las categorías de un lenguaje dado, posee una personalidad condicionada socialmente en el marco de una realidad histórica concreta, pertenece a una nación, a una clase, a un medio, a un grupo profesionales, etc., con todas las consecuencias que todo esto implica en el plano de los estereotipos que acepta (en general inconscientemente), de la cultura de la que es a la vez creación y creador, etc. Si a esto se agregan los factores biológicos y psicosomáticos que constituyen un poderoso agente de diferenciación individual, obtendremos una gran cantidad de parámetros que poseen una estructura complicada cuya resultante define al individuo como sujeto en el proceso de conocimiento. Es evidente que así obtenemos una especificidad individual y la especificifidad de ciertas clases de individuos que, además de las diferencias individuales, poseen ciertos rasgos comunes que pueden ser extrapolados como rasgos colectivos. Si la objetividad del conocimiento significara la exclusión de todas las propiedades individuales de la personalidad humana, si la imparcialidad consistiera en emitir juicios de valor renunciando al propio punto de vista y al sistema de valores aceptado, si la validez de los juicios universales consistiera en la eliminación de todas las diferencias individuales y colectivas, la objetividad sería pura y simplemente una ficción, ya

que supondría que el hombre es un ser sobrehumano o ahumano.

Pero la objetividad del conocimiento histórico, en el sentido de su imparcialidad y, por tanto, de su validez universal, no se reduce, como quisiera Bobrzynski, a los esfuerzos del historiador para "guardar sus distancias con respecto a fines ajenos a la verdad histórica y extraños a su convicción científica". Este escepticismo es excesivo y se explica por el estado de la teoría del conocimiento en la época en que esta opinión fue formulada. En nuestros días, sabemos que el factor subjetivo en el conocimiento del historiador no se puede reducir a fines extracientíficos: es inherente al conocimiento científico mismo, a sus múltiples determinaciones sociales. El auténtico problema, por lo menos el más interesante, consiste precisamente en estudiar las condiciones y los medios que permiten superar esta forma de subjetividad; superación que sólo puede ser un proceso.

El trabajo del historiador, como dice H. Pirenne,[4] es a la vez una síntesis y una hipótesis: una síntesis en la medida en que el historiador tiende a reconstituir la totalidad de la imagen a partir del conocimiento de los hechos particulares; una hipótesis en la medida en que las relaciones establecidas nunca son absolutamente evidentes ni comprobables. Sería más exacto afirmar que la producción del historiador es una síntesis hipotética, ya que los dos aspectos de su trabajo (la síntesis y la hipótesis), sólo pueden ser distinguidos por la abstracción; en realidad, constituyen una unidad. Destacar el carácter hipotético de los resultados del trabajo del histo-

[4] H. Pirenne, "What are Historians trying to do?", en Hans Meyerhoff (ed.), *The Philosophy of History in Our Time,* Nueva York, 1959, pp. 87-100.

riador es comprender en otros términos el papel que desempeña el factor subjetivo en este trabajo.

Pirenne atribuye el carácter hipotético de las relaciones establecidas entre los hechos a diversas causas, aunque todas ellas expresan la influencia del factor subjetivo sobre el conocimiento histórico: los fundamentos teóricos, el conocimiento de la realidad social y de sus leyes, la imaginación creadora, la comprensión de las conductas humanas, etc. Esto es lo que hace que cada historiador capte a su modo idénticos materiales históricos. En estas condiciones ¿es posible superar la influencia del factor subjetivo? La respuesta es afirmativa, si se tiene en cuenta el carácter acumulativo del saber que se enriquece acumulando verdades parciales.

"Cada autor esclarece un elemento, pone de relieve algunos rasgos, considera ciertos aspectos. Cuanto más numerosas son estas contribuciones, esos informes, más se libera la realidad infinita de sus velos. Todos esos informes son incompletos, imperfectos, pero contribuyen al progreso del conocimiento." [5]

La solución consiste, pues, en pasar del conocimiento individual al conocimiento considerado como un proceso social. El conocimiento individual siempre está limitado y gravado por el influjo del factor subjetivo; verdad parcial que no puede ser más que relativa. En cambio, el conocimiento considerado a escala de la humanidad, concebido como un movimiento infinito que consiste en superar los límites de las verdades relativas mediante la formulación de verdades más completas, es un proceso tendiente hacia el conocimiento íntegro. Esta "receta" indica cómo dominar el factor subjetivo en un proceso infinito de perfeccionamiento social del saber y coincide con las tesis desarrolladas por Engels sobre la verdad

[5] *Ibid.*, p. 98.

relativa y absoluta en el *Anti-Dühring*. El mismo tema se encuentra en K. R. Popper que también subraya la necesidad de situarse al nivel de lo social para solucionar el problema de la objetividad del conocimiento: esta objetividad puede garantizarse con la colaboración de numerosos científicos (la objetividad del conocimiento equivale a la intersubjetividad del método científico) y por una crítica científica consecuente que permita el progreso constante del conocimiento.[6]

Así pues, se puede superar la acción deformadora del factor subjetivo en y por el proceso social del progreso de la ciencia, en y por la acumulación de verdades parciales. Esto no significa, sin embargo, que sea imposible superar los límites del conocimiento individual: la ontogénesis científica del científico singular puede también ser considerada como un proceso. Mannheim en su sociología del conocimiento se ha interesado precisamente en este problema.

La acción del sujeto sobre el conocimiento es inevitable: eliminar el sujeto de la relación cognoscitiva es suprimirla. A partir de esto la conclusión es evidente: si bien la tendencia a la objetividad del conocimiento no puede consistir en la eliminación del factor subjetivo, debe ser realizada por y en la superación del factor subjetivo, de sus manifestaciones concretas y de las deformaciones que introduce; superación que constituye necesariamente un proceso infinito. De aquí procede el descontento de quienes desearían un resultado que tuviera el valor de una verdad absoluta, sin tener en cuenta que ésta sólo es accesible bajo la forma de un movimiento infinito hacia...; de aquí procede, por otra parte, el optimismo de quienes, al considerar el progreso del saber humano como una acumulación de verdades parciales, ven una nueva

[6] K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft...*, ed. cit., t. II, p. 267.

etapa de este progreso en cada superación de uno de los límites del conocimiento. El único medio de dominar la acción deformadora del factor subjetivo es tomar conciencia de su naturaleza y de su acción. Cuanto más conozcamos los contenidos y las modalidades de la intervención del sujeto en el conocimiento, mejor conoceremos cuantitativa y cualitativamente las propiedades del objeto. Nuestra situación es análoga a la del físico que, al conocer las interferencias entre el objeto físico que se va a medir, y el instrumento de medición, puede introducir las correcciones que se imponen, eliminando o reduciendo los errores al mínimo.

Este es en esencia el fondo de la concepción de Mannheim sobre la "traducción y la síntesis de las perspectivas". De la misma manera que al conocer las reglas de la perspectiva geométrica (espacial) se puede colocar la imagen en otra perspectiva, y contemplar el objeto desde otro punto de vista, aun cuando actúa siempre desde *cierta* perspectiva y desde *cierto* punto de vista, y, al multiplicar esas perspectivas y esos puntos de vista, se puede obtener una visión más completa, más global, del objeto, así también podemos hacer progresar nuestro saber en otros dominios. Evidentemente es indispensable conocer lo que rige las perspectivas y las modalidades de su "traducción", del paso de un punto de vista que nos descubre un aspecto, una visión del objeto, otro punto de vista desde el cual veremos otro aspecto, etc. Este conocimiento de las "perspectivas", de las "fórmulas de su traducción y de su síntesis", necesariamente objetivo, se basa en nuestro caso concreto en el conocimiento de las propiedades del sujeto cognoscente, de las modalidades con que realiza el acto del conocimiento y de lo que aporta a este acto y a sus operaciones cognoscitivas; en otras palabras, es indispensable conocer el instrumento (el agente) del conocimiento, sus parámetros

y las modalidades de su acción sobre el objeto estudiado. Si bien la tarea es relativamente fácil en el caso de un instrumento utilizado en física, es mucho más complicada y laboriosa cuando se trata de "medir" la incidencia del aparato perceptivo del hombre en la imagen del objeto percibido, en la perspectiva de la percepción; es infinitamente más complicada y más delicada aún cuando se trata de dar cuenta del papel activo del sujeto cognoscente, de la influencia del factor llamado subjetivo sobre el conocimiento de la realidad social variable.

Si la tarea es tan difícil y compleja, hasta el punto de parecer imposible, es ante todo porque la cantidad de parámetros es mucho mayor que en el caso de las medidas físicas o en el de la simple percepción visual; además, el objeto estudiado cambia durante el proceso del conocimiento. Esta es la razón de que sea imposible en este ámbito codificar las reglas para la "traducción" y la síntesis de las "perspectivas"; es imposible fijar previamente las modalidades de superación de las distintas manifestaciones de la deformación cognoscitiva, engendradas por la acción del factor subjetivo. En efecto, se desconoce por anticipado cuáles serán estos factores y sus acciones en las condiciones dadas; por tanto, es imposible preverlos a fin de poder sobrepasarlos. Solamente podemos formular la tesis general que dice que ante todo hay que *tomar conciencia* de la situación generadora de deformaciones y descubrir el factor que la determina. A partir de esta tesis general, es posible construir una doctrina metodológica correcta sobre el comportamiento cognoscitivo que se debe adoptar para poner remedio a estas dificultades. Este es el fin que quería alcanzar Mannheim con su doctrina de "la traducción y la síntesis de las perspectivas" y con su teoría de la *intelligentsia* como grupo vector de una función cognoscitiva par-

ticular. Estas proposiciones constituyen uno de los principales méritos teóricos de Mannheim, mérito indiscutible a pesar de las debilidades y de los errores de su sociología que se descubren ulteriormente.

La directriz: "Tomad conciencia del factor subjetivo que introducís en el conocimiento y del peligro de deformación cognoscitiva que esto significa" puede parecer ingenua; pero ¿es quizás una mentira piadosa? En efecto, ¿cómo puede percibir uno mismo sus propios límites cognoscitivos y superarlos a continuación, ya que a consecuencia de las determinaciones sociales los puntos de vista elegidos parecen "naturales"? Sin embargo, esta ingenuidad sólo es aparente, puesto que dicha directriz, al igual que algunas otras tesis de la sociología mannheimiana del conocimiento, poseen un valor gnoseológico y epistemológico apreciable; su realización no es una simple mentira piadosa abocada por adelantado al fracaso, ya que esta directriz emana del conocimiento de algunas regularidades del proceso cognoscitivo.

La intervención de factores deformadores en el conocimiento, es un hecho del que los filósofos han tomado conciencia desde hace largo tiempo: Bacon ya la formuló teóricamente en su concepción de los "ídolos". El mérito del marxismo en este ámbito consiste principalmente en haber destacado las implicaciones teórico-gnoseológicas de este problema en su teoría de la infraestructura y de la supraestructura y en su teoría de la ideología. La sociología contemporánea del conocimiento se sitúa en este marco de ideas que desarrolla y concreta. Y precisamente el hecho teórico consistente en aceptar que el condicionamiento social del conocimiento humano y la acción deformadora del factor subjetivo son regularidades, y no fenómenos fortuitos, constituye el punto de partida de las operaciones que constantemente intentan su-

perar las formas concretas sucesivas en que se manifiestan los límites y las deformaciones del conocimiento.

Aquí el punto de partida no es el aspecto individual, sino, por el contrario, el aspecto social del proceso del conocimiento. La aparente ingenuidad de las directrices de la sociología del conocimiento puede convertirse precisamente en una realidad cuando se sitúa erróneamente este problema a nivel estrictamente individual. En este caso efectivamente estamos autorizados a plantear la cuestión: "¿cómo se puede tomar conciencia de la acción del factor subjetivo, puesto que esta acción, contexto del condicionamiento social del conocimiento individual, es tal que en la experiencia interior es vivida como un factor objetivo?"

El sujeto cognoscente, socialmente condicionado y portador del factor subjetivo en el conocimiento, no es un átomo aislado semejante a la "mónada sin ventanas" de Leibniz, hermético a toda acción exterior. Por el contrario, está determinado por su medio y la ciencia contemporánea en la medida, evidentemente, en que está suficientemente instruido. Y precisamente por este canal penetran también del modo más natural en la conciencia del sujeto cognoscente las informaciones sobre el factor subjetivo en el conocimiento y su papel deformador. A esto se debe que digamos que la sociología del conocimiento ha realizado una auténtica revolución en el ámbito teórico-gnoseológico.

La suma de conocimientos, merced a la cual el hombre contemporáneo considera como evidentes muchos descubrimientos e invenciones revolucionarias, es una adquisición no individual sino social. Esta tesis afecta también a la conciencia cada vez más generalizada de que nuestro conocimiento está sometido a los más diversos determinismos que, si bien no implican la deformación absoluta del conocimiento, suponen

por lo menos su carácter unilateral, parcial, limitado, y por tanto el hecho de que las verdades alcanzadas en este conocimiento no son totales y definitivas o absolutas (a excepción de un sector relativamente restringido del conocimiento en el que las verdades parciales absolutas son accesibles), sino limitadas, parciales, relativas (incluyendo las verdades parciales absolutas cuando se las considera en un contexto más amplio). Los efectos psicológicos de este "metasaber" son considerables: desconfianza ante las pretensiones, sea cual sea su autor, de alcanzar un conocimiento absoluto "puramente" objetivo; tendencia a analizar este conocimiento para descubrir sus límites; mayor tolerancia con las opiniones divergentes que no deben identificarse con la voluntad a renunciar a la defensa de las posiciones propias, sino con la "buena fe", es decir con la voluntad de aceptar las verdades relativas contenidas en los puntos de vista del adversario. Todo ello constituye precisamente el "bagaje" intelectual del hombre contemporáneo y de la *intelligentsia* en particular, "bagaje" destinado a las operaciones que intentan superar el factor subjetivo y que permite tener cierto optimismo en cuanto a los resultados obtenidos. Evidentemente esta superación nunca será absoluta: siempre apunta a una manifestación concreta del factor subjetivo, a una limitación concreta del conocimiento, y no a la acción en general del factor subjetivo, o al conjunto de parcialidades y límites del conocimiento.

Esta superación de la acción deformadora del factor subjetivo es un proceso social, por dos motivos: primero, porque la toma de conciencia del sujeto cognoscente del carácter limitado y socialmente condicionado de su conocimiento es de origen social, ya que la conciencia teórica de este estado de cosas es aportada "desde el exterior" como saber socialmente constituido que el sujeto asimila en y por la educación, la

instrucción; segundo, porque el proceso en cuestión, la superación de la acción del factor subjetivo, es social en la medida en que implica la cooperación de los científicos, y de la crítica científica en especial. Este último problema no se limita, sin embargo, al simple hecho de que alguien (el crítico) perciba y supere los límites y las deformaciones de las opiniones de la persona criticada; aún cuando este hecho sea el más frecuente. Pero lo que más nos interesa aquí es *la autocrítica, la autorreflexión* sobre los límites de su propio conocimiento, la aptitud a superar por *sí mismo* la acción deformadora del factor subjetivo. Este problema, particularmente importante para la búsqueda de la objetividad del conocimiento, constituye el objeto precisamente de la teoría de la "traducción y de la síntesis de las perspectivas", de las directrices respectivas de la sociología mannheimiana del conocimiento.

El sujeto cognoscente, el historiador en nuestro caso, está pues sometido a las más diversas determinaciones sociales en función de las cuales introduce en el conocimiento los más diversos elementos de subjetividad: prejuicios, compromiso, predilecciones y fobias, que caracterizan su actitud cognoscitiva. Pero su conocimiento está en función de otros factores también determinados socialmente, tales como: su visión de la realidad social, ligada a la teoría y al sistema de valores que ha aceptado; su modo de articulación de la realidad, articulación que le induce a construir a partir de fragmentos los hechos significantes en el sistema de referencia dado; su tendencia a esta o aquella selección de los hechos históricos, o sea de los hechos considerados importantes desde el punto de vista del proceso histórico, etc. El sujeto no puede librarse de esta propiedad objetiva que es el condicionamiento social del conocimiento; no puede evitarla simplemente porque es un hombre y la personalidad humana solamente puede

desarrollarse en sociedad, por diversas mediaciones sociales, la más importante de las cuales es la educación. Pero si bien no puede librarse de esta propiedad, inherente en cierto modo a su "esencia", el sujeto cognoscente *puede* tomar conciencia de ella, comprender que es indisociable de todo conocimiento. No sólo puede hacerlo, sino que en ciertas condiciones, cuando el saber respectivo ha sido adquirido y generalizado socialmente, *debe* hacerlo a riesgo de ver descalificado el nivel de su reflexión científica.

El científico (el intelectual) puede ser y en general es permeable a las fobias, a los prejuicios, a los modelos de interpretación y de valoración de los hechos y de los hombres, característicos de su época, de su clase, de su grupo social, de su medio profesional, etc. Todos estos factores modelan esencialmente su concepción del mundo, sus actitudes, sus opiniones en materia de problemas sociales, lo que impregna, por consiguiente, su visión del proceso histórico, la manera como construye y selecciona los hechos históricos, para no hablar ya de su interpretación cuando pasa a las síntesis históricas. Estos son los contenidos concretos que se ocultan bajo la criptonimia del "factor subjetivo en el conocimiento histórico".

Aceptamos pues que la intervención de este factor en el conocimiento histórico es ineluctable, aunque sus formas sean muy variadas. Pero ¿pesa un *fatum* irremediablemente sobre el historiador que ha estado condicionado por estas y aquellas determinaciones sociales? La personalidad del historiador una vez formada, ¿es *necesariamente* inmutable, estática, fija para siempre? La limitación de sus opiniones, resultado del factor subjetivo dado que sufre, ¿puede ser sobrepasado *sólo* por la crítica científica formulada exclusivamente por *otros* pensadores, sobre todo por aquellos que representan puntos de vista distintos, determinados por otros condicionamientos so-

ciales, tales como un cambio de las condiciones generales de la época o de los intereses divergentes de clase?

Todas estas cuestiones son retóricas, y la respuesta evidentemente es negativa. Por experiencia sabemos que el hombre es un ser flexible, apto para transformarse, adaptarse y evolucionar conscientemente. Su superioridad sobre el mundo animal consiste especialmente en esta capacidad. Por experiencia sabemos que los puntos de vista teóricos son maleables, modificables, y que los pensadores a menudo son capaces no sólo de aportar "retoques" más o menos importantes a sus opiniones, lo que es completamente normal (en función del saber y de la experiencia acumulados con la edad), sino también de modificarlos en profundidad, de llevar a cabo una crítica científica que pueda conducirlos a abandonar las opiniones profesadas anteriormente. Uno de los potentes motores de la autocrítica científica, que debería caracterizar permanentemente la obra del científico y constituir la garantía de su vitalidad, es la conciencia del condicionamiento social y de las limitaciones subjetivas del conocimiento; conciencia que, siendo en principio sensible bajo su forma teórica general, conduce después a poner en cuestión su propia obra, a una reflexión más sistemática sobre el condicionamiento social de sus propias posiciones, sobre los límites y las eventuales deformaciones de sus propios puntos de vista bajo el efecto del factor subjetivo. Evidentemente, esto no es una panacea, y esta conciencia teórica, este metasaber en el ámbito de la sociología del conocimiento no garantiza en absoluto que la acción del factor subjetivo será superada hasta el final. Sería demasiado fácil: bastaría entonces impartir las enseñanzas de la sociología del conocimiento entre los científicos para que reinara en la ciencia la verdad objetiva "pura", que por otra parte sabemos que es imposible. No se trata pues de hacer milagros,

sino de obtener efectos reales en el progreso del saber, lo que encuentra su expresión en el postulado del progreso de la objetividad del conocimiento. Este progreso no es sólo posible, sino que es efectivo en la práctica científica, en una práctica secundada por la autorreflexión metodológica que estimula y alimenta la sociología del conocimiento. En consecuencia con respecto a los científicos en general y al historiador en particular, se puede formular el postulado realista de una búsqueda de la objetividad del conocimiento, en el sentido de un proceso que intenta superar las influencias limitativas, constrictivas y deformadoras del factor subjetivo. A este postulado le damos una doble interpretación: la primera, más "primitiva", consiste en considerar la exigencia de escribir la historia *sine ira et studio* como una llamada a hacer caso omiso de las animosidades y de los intereses extracientíficos que contrarrestan la verdad histórica; la segunda, más sutil y compleja, se limita a solicitar al historiador que proceda a una autorreflexión sobre el condicionamiento social de sus puntos de vista, como medio para superar las influencias limitativas y deformadoras del factor subjetivo.

Pero, ¿cómo se puede conciliar esta exigencia de superar las influencias del factor subjetivo en el proceso social del conocimiento con el principio de una toma consciente de posición de clase en el estudio de los fenómenos sociales?

Esto se simplifica cuando el postulado de la superación de la acción del factor subjetivo va acompañada solamente de la tesis del condicionamiento de clase del conocimiento de los fenómenos sociales. El condicionamiento de clase del conocimiento es efectivamente una de las manifestaciones del factor subjetivo, y precisamente porque se da este condicionamiento se puede postular la superación de la acción de dicho factor en nuestra marcha hacia grados superiores del conocimiento

objetivo. La situación se complica mucho más cuando al mismo tiempo se postula la superación del factor subjetivo en el proceso infinito de la progresión del saber por una parte, y se plantea, por otra, el principio de tomar posiciones de clase en el estudio de los fenómenos sociales, es decir la exigencia consciente de dejar al factor subjetivo que se manifieste plenamente. ¿En esta posición teórica de los marxistas (ya que son precisamente ellos quienes reconocen esas dos necesidades), no existe una contradicción? En mi opinión, la contradicción es sólo aparente: procede de la forma insuficientemente concreta y precisa del enunciado sobre la necesidad de tomar conscientemente posiciones de clase en el estudio de las realidades sociales.

Es indiscutible que el progreso experimentado en la esfera del conocimiento, progreso que también podemos presentar como un incremento de la objetividad del conocimiento, está en función de la superación de los factores que limitan esta objetividad, originando la unilateralidad o la parcialidad del conocimiento, e incluso su deformación. Debe aceptarse que el conocimiento objetivo sólo puede ser una amalgama de lo que es objetivo y de lo que es subjetivo, dado que el conocimiento siempre es el acto de un sujeto; pero también se debe admitir que el *progreso* en el conocimiento y la evolución del saber adquirido gracias a él solamente son posibles si se superan las formas concretas, en cada ocasión distintas, del factor subjetivo. El condicionamiento de clase del conocimiento obedece a la misma regla: las formas concretas de deformación, de parcialidad y de limitación del conocimiento que ese condicionamiento engendra, deben ser *superadas* en el proceso de progresión del saber, si no se quiere correr el riesgo del estancamiento y la petrificación.

Tal es el punto de partida de nuestros análisis y tal debe

ser si no nos queremos ver forzados a enunciar, cayendo en contradicción con los fundamentos de la gnoseología marxista, que todo conocimiento, incluido el conocimiento condicionado por los intereses de clase del proletariado, es un conocimiento perfecto, es una verdad absoluta. Pero si es así ¿qué significa el principio de adoptar posiciones de clase en el estudio de los fenómenos sociales, de mostrar un espíritu de partido?; ¿cómo conciliar este principio con la lucha en favor de la objetividad del conocimiento?

Subrayemos en primer lugar que nos enfrentamos con un enunciado elíptico, o sea una proposición que no contiene todas las definiciones y los parámetros necesarios, originando eventuales malentendidos debido a su formulación aparentemente universal y supratemporal. En efecto, veamos como está formulada esta directriz: "Si desean acceder en sus estudios a la verdad objetiva, adopten conscientemente posiciones de clase y un espíritu de partido de acuerdo con los intereses del proletariado." ¿Qué significa? ¿Qué queremos decir y qué no queremos decir con ello?

Primero, enunciamos una directriz que no es universal, ni supratemporal, sino concretamente histórica, aunque esto no se estipule *expressis verbis*. Nuestro razonamiento es el siguiente: cada conocimiento está socialmente condicionado; en una sociedad de clases, el conocimiento se halla sujeto necesariamente a un condicionamiento de clase. Es ilusorio esperar evitar el condicionamiento social, ya que el sujeto cognoscente es un producto social (en una acepción determinada del término "producto"); por consiguiente, en una sociedad de clases, este sujeto es un "producto" sometido a los condicionamientos de clase. En tal situación, la única solución es la elección entre los condicionamientos de clase posibles, y no la tentativa de evitarlos en general. Desde el

punto de vista de la objetividad del conocimiento (en su única concepción real o sea como objetividad relativa y no absoluta), la solución óptima es adoptar las posiciones determinadas por los intereses de clase del proletariado, de la clase revolucionaria. El condicionamiento por los intereses de la clase revolucionaria no conduce a las deformaciones conservadoras; subtiende, por el contrario, una actitud abierta al progreso social y al cambio. Tras este razonamiento reducido necesariamente a lo esencial, vemos que nuestra directriz está ligada concretamente a una situación social histórica, a la sociedad de clases de tipo capitalista. Se trata, pues, de una directriz que tiene en cuenta el grado de verdad del conocimiento condicionado por las posiciones de una u otra clase; por tanto, resulta del principio de que la verdad es relativa y no absoluta.

Segundo, la directriz que recomienda la adopción de las posiciones de clase del proletariado, consideradas como posiciones cognoscitivamente óptimas en la situación social dada, no implica en absoluto que se juzgue al conocimiento así conseguido como perfecto, íntegro, y la verdad que contiene como absoluta, pues sabemos que ocurre de otro modo. Aunque ella constituye el mayor triunfo del espíritu humano en las condiciones dadas (nos referimos al modelo y no a la realización que en general se aleja considerablemente de ello), el conocimiento sometido al condicionamiento de clase y evidentemente impregnado por el factor subjetivo sólo es una verdad relativa que, cuando el conocimiento se alza a un nivel superior, debe ser superada. Así, con relación al conocimiento condicionado por los intereses de las otras clases, las posiciones de clase del proletariado garantizan en cierto modo la superioridad en el conocimiento emprendido a partir de ellas y con su perspectiva; pero este conocimiento nunca será per-

fecto, ni su verdad será absoluta. De ahí surge la necesidad de tender continuamente hacia un conocimiento más íntegro, más rico y, en consecuencia, superior.

No existe, pues, contradicción alguna entre las directrices mencionadas antes. En este caso, ¿por qué parecían contradictorias?, ¿de dónde proviene el malentendido? Procede principalmente del hecho de que somos inducidos al error por una formulación que sitúa en el mismo plano y asocia directamente una directriz auténticamente universal y supratemporal por una parte, y una directriz concretamente histórica, relativa a un tipo definido de relaciones sociales por otra. Por una parte, el postulado de perfeccionar el conocimiento, de avanzar hacia una objetividad óptima por y en la superación del factor subjetivo, equivale efectivamente a una dirección universal, supratemporal: el conocimiento es un proceso infinito en el curso del cual se pueden superar sus límites concretos, aparecidos en un momento dado, pero no pueden superarse todos sus límites, ya que eso significaría el término final de algo que por esencia es infinito. Por otra parte, la recomendación de que se adopten las posiciones de clase del proletariado es una directriz concretamente histórica que va ligada a un sistema dado de relaciones sociales. La formulación general de esta segunda directriz y su asociación directa con la primera directriz universal sobre el condicionamiento fundamental del progreso del conocimiento en todas las situaciones sociales; estos son los motivos que nos dieron la falsa impresión de encontrarnos ante dos directrices igualmente universales y supratemporales, lo que sugiere una contradicción.

Cuando decimos a un científico: "Si dentro de las condiciones del capitalismo queréis acceder al conocimiento objetivo, cuando estudiéis realidades sociales, debéis adoptar conscientemente las posiciones de clase del proletariado", no afirmamos

en ningún modo que esta vía lleve a la verdad absoluta; sólo pretendemos decir que las posiciones mencionadas constituyen un mejor punto de partida y una mejor perspectiva en la búsqueda de la verdad objetiva, relativa pero óptimamente íntegra, óptimamente completa con relación a un nivel dado de desarrollo del saber humano. No concedemos a este científico garantía alguna; sólo le indicamos las posibilidades de éxito, le garantizamos que puede acceder así a la verdad no absoluta sino relativa. Y esto se debe a que no le sugerimos que considere el conocimiento adquirido como un ideal, como el conocimiento perfecto; precisamos que se trata únicamente de un peldaño en el desarrollo del saber, peldaño tras el cual deberá subirse otro gracias a la conciencia de la necesidad de hacer este camino de límite a límite.

Cuando Lenin, en su polémica con Struve, elogia el espíritu de clase y de partido en el conocimiento histórico, precisando que el materialista que adopta las posiciones de una clase definida realiza con más plenitud el objetivismo del conocimiento que el "objetivista", en ningún modo está en contradicción con la directriz que busca en la ciencia la verdad objetiva ya que la superación de los límites constituye un obstáculo para esta objetividad cuyos límites están en relación con el condicionamiento de clase de las perspectivas cognoscitivas. A pesar de las apariencias, Lenin no identifica "el espíritu de partido" de las posiciones adoptadas (lo que él recomienda) con la objetividad del conocimiento. Dice simplemente (como se desprende del contexto) que la posición "de partido" que toma en consideración la estructura de clase de la sociedad desemboca en una verdad objetiva de orden superior (suponiendo que siempre se trata de verdades relativas, diferentes desde el punto de vista del grado de adecuación de la representación con relación a la realidad

representada), comparada con la posición que ignora esta estructura y su acción, con lo que aspira por ello a la cualidad de conocimiento "objetivista".

Aquí se entremezclan dos cuestiones que debemos distinguir. Una es de carácter verbal, terminológica, y debe ser explicada para evitar eventuales malentendidos. ¿Por qué Lenin emplea ante Struve el nombre de "objetivista" en sentido peyorativo mientras que considera la objetividad del conocimiento como algo positivo, afirmando que los materialistas aplican precisamente el objetivismo mejor que los otros? El malentendido tiene su origen en que Lenin no utiliza el término "objetivista" con relación a aquellos que realizan realmente el objetivismo cognoscitivo, sino con respecto a aquellos que aspiran a la objetividad desde el momento en que rehusan el principio del condicionamiento de clase del conocimiento. En realidad, al hacer abstracción de la estructura de clase de la sociedad, estos últimos introducen el subjetivismo en el conocimiento, falsean la objetividad del conocimiento. Así, el sentido peyorativo en que Lenin emplea el término "objetivista", no significa que censure la tendencia a la objetividad del conocimiento (por el contrario, la aprueba); esta sutileza peyorativa significa en realidad que Lenin condena la tentativa de camuflar el subjetivismo cognoscitivo de clase tras las frases huecas sobre la verdad objetiva que se pretende defender excluyendo al factor subjetivo que va ligado a la estructura objetiva de la sociedad. El malentendido es tanto más comprensible cuanto que en el texto de Lenin los términos "objetivista" y "objetivismo" están asimilados, cuando en realidad funcionan con significados muy diferentes, a pesar de su origen etimológico común.

Tras haber precisado el aspecto etimológico de los enunciados de Lenin, pasemos a su sustancia. Lenin, con ocasión

de la crítica de Struve, establece una distinción entre el punto de vista del marxista y el punto de vista de un objetivista del tipo de Struve. El objetivista se limita a comprobar el proceso histórico dado y su necesidad, con el riesgo de desvirtuarse y caer en una pobre apología de los hechos comprobados. Como contrapartida, el marxista estudia concretamente la formación dada y las fuerzas sociales en presencia; no comprueba sólo las "tendencias históricas invencibles", sino "las clases definidas que determinan el contenido del régimen". Y Lenin concluye:

"Por otra parte, el materialismo presupone el partidismo, por decirlo así, imponiendo siempre el deber de defender franca y abiertamente el punto de vista de un grupo social concreto siempre que se enjuicie un acontecimiento." [7]

Así, por una parte, no existe oposición alguna entre la directriz del espíritu de partido y la directriz de la búsqueda de la objetividad de la verdad; por otra, sólo puede emitirse un juicio negativo contra los "objetivistas", o sea contra quienes pretenden que la negación del carácter de clase del conocimiento contribuye a su objetividad. Ya hemos expuesto una de las razones de este juicio negativo: tras el camuflaje de las palabras sobre la objetividad del conocimiento que se supone sería alterada si se aceptara su condicionamiento de clase, se disimula en realidad un subjetivismo cognoscitivo que niega dogmáticamente las realidades sociales y deforma el conocimiento de los fenómenos sociales. En este juicio negativo hay también contenida otra idea que merece ser analizada. Como ya se sabe, la objetividad del conocimiento se realiza

[7] V. I. Lenin, "Contenido económico del populismo y su crítica en el libro del señor Struve", en *Obras completas,* tomo I, Editorial Cartago, Buenos Aires, 1958, p. 420.

en el proceso de superación de sus límites que van ligados a la acción del factor subjetivo en sus formas y manifestaciones más diversas. Uno de los medios de esta superación es la autorreflexión que permite al investigador tomar conciencia de las formas del factor subjetivo que actúan en el caso concreto y posteriormente superar su influencia. En consecuencia, la diferencia entre el pensador que comprende la influencia de la estructura de clase de la sociedad sobre el conocimiento y el "objetivista" que, negando estas realidades, no puede comprender el mecanismo de su funcionamiento, es considerable. El primero es evidentemente más apto que el "objetivista" para tomar conciencia de su situación cognoscitiva y superarla. El primero no sólo conoce mejor la realidad social (y, en consecuencia, "su objetivismo es más profundo y completo"), sino que también tiene mejores posibilidades de proseguir desarrollando su saber.

En definitiva, la teoría marxista no sólo no implica contradicciones entre la directriz del perfeccionamiento de la objetividad del conocimiento y la directriz a adoptar en las posiciones de clase, un espíritu de partido, sino también el marxista al fijarse la verdad objetiva como fin, lo realiza a través de la superación de sus límites cognoscitivos, incluidos los límites que están ligados al punto de vista de clase que adopta. Por paradójico que pueda parecer a primera vista, la directriz de adoptar posiciones de clase en sus trabajos, en vez de perturbarle, le ayuda. En todo caso, para el investigador marxista la dominante, su objetivo final, sigue siendo la verdad objetiva, y el resto sólo constituye el medio que sirve para alcanzar este fin. Como escribe Marx:

"¿El primer deber de quienquiera que busca la verdad no es cierto que es avanzar directamente hacia la verdad, sin

mirar ni a derecha ni a izquierda? ¿Es que quizá olvido decir la misma cosa cuando debo olvidarme aún menos decirla en las formas deseadas? La verdad es tan poco discreta como la luz. Además ¿con quién lo sería? ¿Consigo misma? *Verum index sui et falsi.* (La verdad es su propio criterio, y el criterio de lo falso. Spinoza.) Por tanto, *¿con el error?*" [8]

La verdad alcanzada en el conocimiento histórico es una verdad objetiva. Todo nuestro razonamiento hasta aquí intenta demostrarlo. El subjetivismo especula sobre esta relatividad, confundiendo el problema de la verdad objetiva con el de la verdad absoluta. Ya hemos hablado de ello al principio de este libro, pero esta cuestión tiene tal importancia que se impone volver a tratarla en este nuevo contexto.

Empecemos con una tesis general: la concepción de la verdad relativa objetiva presentada en nuestra exposición difiere y, en cierto sentido, se opone a la concepción de la relatividad objetiva que defienden los partidarios del presentismo en la metodología de la historia. Para ver en qué consiste esta concepción de la relatividad objetiva, concedamos la palabra a J. H. Randall, uno de sus principales partidarios:

"El historiador *debe* llevar a cabo una elección. Entre la infinita variedad de referencias que descubren los acontecimientos pasados, debe escoger a las que son importantes o fundamentales para su historia particular. Si esta elección no debe fundarse únicamente sobre cuanto le parece importante; si no debe ser "subjetiva" ni "arbitraria", es preciso que tenga un "núcleo" objetivo en cualquier tarea, en lo que el historiador considera como impuesto a los hombres, como algo que

[8] C. Marx, "Remarques sur la récente règlementation de la censure prusienne", *op. cit.*, pp. 125-126. Citado según la traducción corregida de Molitor en la edición: C. Marx, *Textes (1842-1847)*, Spartacus, París, 1970, p. 10.

debe ser realizado. La historia de cuanto es importante y significativo para esta cosa... será entonces perfectamente "objetiva", en la medida en que la simple relación de "hechos" escogidos arbitrariamente no habría podido ser objetiva. Este es el "relativismo objetivo" característico del saber histórico, al igual que de todos los tipos de saber. El saber es "objetivo" solamente en un contexto definido: siempre es el conocimiento de la estructura y de las relaciones esenciales dentro de este contexto." [9]

Prosiguiendo este razonamiento, Randall concluye con una fórmula particularmente explícita: "La objetividad" siempre significa *ser objetivo* para algo, al igual que la "necesidad" significa *ser necesario* para algo. *La "objetividad" no puede existir sin una relación con un objetivo cualquiera...*" [10]

Analicemos los puntos de vista de Randall con el fin de separar lo que le distingue de la concepción de la verdad relativa objetiva. Randall parte de la constatación del espíritu de partido del historiador que, al proceder a la selección de los materiales históricos y a los juicios respectivos, está condicionado por los intereses de su época, etc. Esto sin embargo, no ejerce una influencia negativa sobre la objetividad del conocimiento, por el contrario, constituye la garantía de esta objetividad: "... Solamente adoptando una posición definida, por lo menos intelectualmente, podemos esperar comprender o escribir 'objetivamente' la historia de lo que sea." [11] ¿Por qué ocurre así? ¿Qué significa, según Randall, la "objetividad" así obtenida?

El presentismo, cuyos argumentos ya conocemos, responde

[9] J. H. Randall Jr., "Nature and Historical Experience", *op. cit.*, p. 60. Véase también: "Understanding the History"..., *op. cit.*, p. 472.

[10] *Ibid.*, p. 61 (cursivas de A. S.).

[11] *Ibid.*, p. 472.

a la primera pregunta. El historiador debe seleccionar los materiales históricos; es preciso, por tanto, que valore su importancia. Se supone pues que existe un sistema de referencia con relación al cual el criterio dado de la importancia es viable. Este sistema de referencia es un objetivo determinado, una tarea que el historiador plantea como un deber social. Cuando este deber organiza el trabajo del historiador, se elimina el riesgo de arbitrariedad y subjetivismo en la elección de materiales, el trabajo del historiador se convierte en objetivo. Se trata de un relativismo que garantiza la objetividad de los estudios históricos refiriéndolos a un fin de investigación escogido; de ahí procede su denominación: el relativismo objetivo.

Y ¿qué significa, según Randall, la "objetividad"?. De acuerdo con los textos citados, se ve que él atribuye a esta expresión un sentido particular. Randall interpreta la objetividad del conocimiento en el espíritu de un relativismo radical. "El conocimiento es objetivo sólo para un contexto determinado", dice Randall. Así, todo depende del punto de vista escogido o del sistema de referencia: el mismo conocimiento será objetivo en un caso y no lo será en otro. La objetividad no puede existir sin relación a un objetivo, explica Randall, empleando un juego de palabras también posible en inglés: la relación de *objetivity* a *objective*. Así, la objetividad significa "la adaptación a un objetivo determinado". Después de aceptar esta acepción del término "objetividad", Randall puede afirmar que sólo se puede escribir "objetivamente" la historia con la condición de adoptar una posición "parcial", de asumir un espíritu de partido. Cuando el sentido que confiere a los términos respectivos queda claro, desaparecen las apariencias paradójicas.

¿Cuáles son las convergencias y las diferencias entre esta

concepción del "relativismo objetivo" y nuestra concepción de la verdad relativa objetiva en el conocimiento histórico? Empecemos por las convergencias. Ambas concepciones abordan el problema de la verdad en la historia bajo el aspecto de su carácter relativo o absoluto; ambas admiten que las verdades históricas son relativas.

Pero, si bien ambas concepciones aceptan la relatividad de la verdad histórica, cada una de ellas capta este problema desde una perspectiva diferente y, por consiguiente, lo desarrolla de modo distinto.

De acuerdo con nuestra concepción de la verdad relativa objetiva, el problema consiste en comparar la verdad histórica, considerada como una verdad parcial, incompleta y, en consecuencia, relativa, con el conocimiento ideal que proporciona un saber total, exhaustivo y, por consiguiente, absoluto sobre el objeto. Al afirmar que el conocimiento histórico siempre aporta verdades relativas y sólo el proceso infinito del conocimiento tiende hacia la verdad absoluta como *limes,* se adopta como punto de partida la tesis de que la verdad histórica, aún cuando sea relativa, siempre es una verdad objetiva en la medida en que refleja y representa la realidad objetiva.

La concepción de la relatividad objetiva comprende el problema bajo otro aspecto y sin partir de la tesis expuesta antes. La calificación de la verdad, es decir el problema de si nos encontramos ante una verdad parcial o total, exhaustiva, no le interesa; intenta establecer si nuestro conocimiento está referido a un fin u objetivo; si se sitúa en el marco de un sistema de referencia, en cuyo caso es relativa, o si es independiente de todo sistema de referencia, de todo objetivo, en cuyo caso es absoluta. La cuestión es importante, aunque en ciertos casos es trivial. Así, cuando se plantea por un partidario del presentismo o por un partidario de una teoría cual-

quiera del condicionamiento social del conocimiento histórico, la cuestión es retórica: en este caso, la verdad histórica es evidentemente relativa, puesto que el conocimiento histórico depende siempre de ciertos condicionamientos y, por consiguiente, está en relación con ciertos objetivos. Randall carga en esta tesis evidente todo el bagaje del presentismo, pero ello no modifica la validez de la tesis previa sobre la relatividad del conocimiento histórico (en el sentido de su relación con...), ni la legitimidad de la conclusión, paradójica en su formulación, según la cual solamente tal conocimiento relativo puede ser objetivo: en efecto, cuando se ha aceptado un sistema de referencia y se ha fijado un objetivo de búsqueda, automáticamente se obtiene un criterio de selección de los materiales históricos, selección que ya no puede ser arbitraria, subjetivista, sino que es objetiva debido al sistema de referencia dado. Tal es la idea de Randall cuando, en el pasaje citado, escribe: "la objetividad no puede existir sin estar en relación con un objetivo definido". Esto es indiscutiblemente cierto y se podría deducir a partir de la negación del carácter absoluto del conocimiento histórico.

Hasta ahora hemos expuesto, además de las convergencias, las diferencias entre la concepción de la verdad relativa objetiva y la concepción de la relatividad objetiva, y de modo más particular en cuanto afecta a la historia. Sin embargo, estas diferencias resultaban de la diversidad de cuestiones planteadas en dirección al problema y no oponían estas dos concepciones, permitiendo considerar sus resultados como complementarios. Pero entre ambas concepciones existen otras divergencias que debemos analizar más concretamente.

Ya hemos dicho que el punto de partida, el principio en cierto modo de la concepción de la verdad relativa objetiva en el conocimiento histórico es la tesis según la cual la verdad

relativa, al igual que la verdad absoluta, es objetiva: el problema de la objetividad de la verdad y el problema del carácter absoluto de la verdad son dos diferentes, aunque están relacionados. Es evidente que este punto de partida tiene un fundamento filosófico correcto y que él es su consecuencia: este fundamento es la filosofía materialista, según la cual el auténtico conocimiento es el reflejo (en una acepción particular de este término) de la realidad objetiva. La teoría de la verdad relativa objetiva posee, pues, claras implicaciones que proceden de la *Weltanschauung* y está relacionada con la posición materialista en la teoría del conocimiento. ¿Qué ocurre con este punto de vista de la teoría de la relatividad objetiva?

Esta teoría silencia esas cuestiones, y no porque las considere evidentes, como lo prueba el contexto, sino porque defiende las posiciones del idealismo. La teoría de la relatividad objetiva insiste sobre la argumentación del relativismo cognoscitivo; cuando emplea el término "objetivo" se refiere exclusivamente a la adecuación de la selección de los materiales históricos desde el punto de vista del fin del estudio; "objetivo", en este caso, significa "adaptado a las necesidades dadas" y, en consecuencia, "no arbitrario". El problema de la relación del conocimiento con la realidad no ha sido planteado en absoluto. Y ello no se debe al azar: el presentismo, con pleno conocimiento de causa, se refería a Benedetto Croce y, por consiguiente, estaba bajo la influencia de su idealismo.

Se pone en evidencia que ambas teorías tienen ciertamente un punto de contacto, que difieren esencialmente por su concepción respectiva de la objetividad. La teoría de la verdad relativa objetiva concibe la objetividad como la aceptación de existencia objetiva de la realidad que el conocimiento refleja;

la teoría de la relatividad objetiva concibe la objetividad como una "adaptación a las necesidades dadas", como "la adaptación al objetivo o fin dado", haciendo abstracción del problema de la relación entre el conocimiento y la realidad.

Cuando hemos comparado estas dos teorías de la relatividad del conocimiento histórico, nuestra intención principal no era proceder a un estudio comparativo o a un análisis semántico de ciertas expresiones, sino exponer un problema concreto e importante dentro de nuestro contexto: al introducir el factor subjetivo en el análisis del conocimiento histórico, al abordar este análisis concediendo un lugar preeminente al factor antropológico, la obligación del marxista es oponerse al subjetivismo tradicionalmente ligado a la especulación sobre el factor subjetivo, y defender inequívocamente la tesis de la objetividad del conocimiento y de la verdad. Por "obligación" entiendo las consecuencias que resultan de las posiciones adoptadas en filosofía, o sea las posiciones materialistas; esta obligación se extiende también a la conciencia de los peligros corridos en la empresa aquí intentada y que consistía en "enriquecer" la teoría de la verdad objetiva gracias a la comprensión del papel activo del sujeto en el conocimiento, con ayuda de elementos tales que permiten comprender mejor el proceso real del conocimiento, matizar y profundizar esta comprensión. Sin embargo, en ningún caso nuestro "deber" es hacer concesiones a nuestros adversarios idealistas que usan frecuentemente el argumento del papel activo del sujeto en el conocimiento para negar su objetividad. Evidentemente, la solución del litigio depende en última instancia de las posiciones filosóficas generales que adopta el investigador dado; en este caso concreto, la teoría precede claramente a la historia. Cuando estas posiciones filosóficas previas son decididamente divergentes en cierto momento

solamente se puede comprobar las divergencias de opinión; pero esto tiene también su importancia para la conciencia teórica y, como tal, constituye un paso indispensable hacia un eventual progreso en este ámbito.

Para cerrar todos estos razonamientos, replanteemos la cuestión con que hemos empezado la presente obra: ¿mienten los historiadores, cuando pese a disponer de los mismos materiales históricos accesibles en una época dada, escriben historias distintas? ¿Proporcionan la prueba de la no cientificidad de la historia, cuando, al final de un cambio de condiciones de la época, y no sólo a continuación de un enriquecimiento de los materiales fácticos, reescriben la historia y, por añadidura, la hacen reinterpretándola en otros términos?

Al finalizar nuestros análisis, la respuesta negativa a estas dos cuestiones está fundada: la hemos apoyado con todas nuestras exposiciones dedicadas al condicionamiento social del conocimiento histórico, al papel asumido en este conocimiento por la actividad del sujeto, a los aspectos particulares de la objetividad del conocimiento que hemos abordado desde diversas perspectivas. Ahora debemos añadir algunas observaciones de carácter más general.

El problema, sorprendente en apariencia, de la variabilidad de la visión histórica en los historiadores que viven en la misma época y, con mayor razón, pertenecientes a épocas diferentes en realidad es un problema trivial: la apariencia de complejidad teórica ha surgido del falso punto de partida aceptado en el razonamiento.

El punto de vista general, considerado en realidad como un axioma, es que el historiador empieza por los hechos y son precisamente ellos (los hechos históricos) el objeto de su estudio y de su conocimiento; el término "hecho" designa aquí un acontecimiento concreto del pasado. Ahora bien, es

falso que el historiador inicie su empresa científica con los hechos; también es falso que los hechos constituyan el objeto de su empresa, el objeto sobre el cual ejerce su estudio y su conocimiento. Estos errores son secuelas de la fe positivista en un modelo de la historia escrita *wie es eigentlich gewesen,* a partir de un mosaico de hechos constituidos que el historiador se limita a reunir y exponer. En esta falsa premisa se encuentra la clave que permite descifrar el problema que estudiamos.

En su trabajo, el historiador no parte de los hechos, sino de los materiales históricos, de las fuentes, en el más amplio sentido del término, con cuya ayuda construye lo que denominamos los hechos históricos. Los construye en la medida en que selecciona los materiales disponibles en función de un determinado criterio de valor y en la medida en que los articula confiriéndoles la forma de acontecimientos históricos. Así, a pesar de las apariencias y de las convicciones difundidas, los hechos no son un punto de partida, sino un punto culminante, un resultado. Por consiguiente, nada hay de sorprendente en que los mismos materiales, semejantes en esto a una materia prima, a una sustancia bruta, sirvan para construcciones diferentes. Y aquí es donde intervienen toda la gama de las manifestaciones del factor subjetivo: desde el factor efectivo del sujeto sobre la sociedad hasta las más diversas determinaciones sociales.

La cosa se complica aún más cuando se considera que el estudio y el conocimiento histórico sólo pueden tener por objeto, no los hechos particulares captados por separado, sino los procesos históricos captados en su totalidad. Lo que denominamos un "hecho", en el sentido de acontecimiento histórico concreto, es el producto de una abstracción especulativa: un fragmento de la realidad histórica es aislado, desligado

de sus múltiples correlaciones e interdependencias con el proceso histórico. Cuando un historiador afirma que parte de tales hechos, su afirmación no es ilusoria; incluso aunque lo piense subjetivamente, como buen historiador procede de otro modo. En efecto, el estudio y el conocimiento histórico *siempre* tienen por objeto un proceso histórico en su totalidad, aunque captemos este objeto a través del estudio de los fragmentos de esta totalidad. Nuestro caso es una simple ilustración de un problema más amplio, el de la relación entre la totalidad y la parte: la parte puede ser comprendida solamente en el marco de la totalidad y ésta es accesible al conocimiento sólo por medio de sus partes. Cuanto más competente es un historiador, mejor puede llevar a cabo esta tarea; cuanto más consciente es el historiador de las implicaciones metodológicas de la relación existente entre la totalidad y la parte, más fácil es para él la realización de esa tarea.

Tal estado de cosas implica, no obstante, importantes consecuencias en la práctica misma de la historiografía. Si el objeto del conocimiento histórico efectivo es el proceso histórico en su totalidad y si este proceso es el punto de partida de los estudios del historiador, aunque no siempre sea plenamente consciente de ello, la variabilidad de la visión histórica es entonces una necesidad. Con respecto a una totalidad, variable por añadidura, que sólo puede ser comprendida por y en sus fragmentos, a través de sus partes, aún cuando seamos conscientes de la necesidad de disponer estos fragmentos en el cuadro de la totalidad del proceso, el resultado obtenido siempre será imperfecto, puesto que siempre es parcial. El conocimiento toma necesariamente el carácter de un proceso infinito que, perfeccionando nuestro saber al avanzar, a partir de diversas aproximaciones a la realidad captada bajo sus diferentes aspectos y acumulando las verdades parciales,

desemboca no sólo en una simple adición de conocimiento, en cambios cuantitativos de nuestro saber, sino también en transformaciones cualitativas de nuestra visión de la historia.

Aunque los historiadores perciban de modo diferente la imagen de la historia, cuando disponen de materiales y de fuentes idénticas y aunque esta percepción se diferencie a medida que estos materiales se van enriqueciendo y evoluciona la aptitud de los historiadores para plantear cuestiones y descubrir los problemas disimulados tras estos materiales, el fenómeno es normal y comprensible si se comprende el proceso de conocimiento en los términos adecuados.

¿Mienten los historiadores? Esto puede suceder cuando buscan objetivos extracientíficos y ven en la historia un instrumento de realización de las necesidades prácticas actuales. Son numerosos los casos en que así ocurre, pero a pesar de su importancia social y política este problema carece de interés. En cambio, los casos en que la variabilidad de la visión histórica va a la par con la honestidad científica y con una investigación competente de la verdad histórica son teóricamente interesantes. En consecuencia, los historiadores no mienten, aunque pronuncien discursos diferentes, o en ocasiones contradictorios. Este fenómeno es simplemente el resultado de la especificidad del conocimiento que siempre tiende hacia la verdad absoluta, pero esta tendencia sólo la cumple en y por el proceso infinito de la acumulación de verdades relativas.

¿Es esto quizás una prueba de la inferioridad del conocimiento histórico con relación a las matemáticas por ejemplo? Esta cuestión plantea un problema de inmediato que, desde hace siglos, es objeto de controversia: el valor de las ciencias sociales y de las ciencias humanas con respecto a las ciencias de la naturaleza. La respuesta a esta cuestión implica unos contenidos más ricos de lo que da a entender su trivial

formulación: todo cuanto hemos dicho sobre el conocimiento histórico y sobre la verdad histórica; todas nuestras conclusiones llenas de escepticismo sólo prueban que nos enfrentamos a un tipo de conocimiento diferente que en el caso de las ciencias de la naturaleza. Y todos los intentos de negar el valor de las ciencias sociales tales como son; todos los intentos de "reformarlas" confiriéndoles la forma de las ciencias deductivas, como prueba la experiencia, están condenadas al fracaso, y su único efecto es causar numerosos daños a las ciencias así "perfeccionadas". En cuanto a las pretensiones de "superioridad" de tal o cual esfera de estudios y de los métodos empleados en ella, todo depende del sistema de referencia, de los objetivos fijados, de los criterios de valoración aplicados, etcétera. En todo caso, no hay respuestas ni juicios unívocos al respecto. Al suponer un sistema de referencia, objetivos de investigación y criterios definidos, el conocimiento histórico puede ser "superior", puesto que es más complejo y está ligado a la vida de la sociedad. Pero no se trata de esto: querer establecer una especie de "emulación", sería no sólo hacer gala de falta de seriedad, sino también confirmar que las comunidades científicas en ocasiones sufren complejos. Lo que importa, por el contrario, es afirmar y reafirmar que el conocimiento es distinto, específico; postular sobre todo que este conocimiento sea adquirido de modo competente, es decir con entera conciencia de su especificidad.

# BIBLIOGRAFÍA.


Aron, Raymond, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique,* París, 1938.

—— *Dimensions de la conscience historique,* París, 1961.

—— *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine - La philosophie critique de l'histoire,* París, 1938.

—— *La fin de l'âge de l'idéologie,* París, 1956.

Baczo, Bronislaw, *Wiedza historyczna i pouczenia moralne* (Saber histórico y enseñanza moral) en Ksiega Pamiatkowa ku czi prof. T. Kotarbinskiego, "Fragmenty filozoficzne", seria trzecia, Varsovia, 1967.

Barnes, Harry Elmer, *History and Social Intelligence,* Nueva York, 1926.

—— *History of Historical Writing,* Nueva York, 1962.

—— *The New History and the Social Studies,* Nueva York, 1925.

Barth, Hans, *Wahrheit und Ideologie,* Zurich, 1945.

Bauer, Wilhelm, *Einführung in das Studium des Geschichte,* Tubinga, 1928.

Beale, Howard K., "What Historians Have Said About the Cause of the Civil War", en *Theory and Practice in Historical Study...*, Social Sience Research Council, Bull. 54, 1946.
Beard, Charles A., "Written History as an Act of Faith", en *The American Historical Review*, Vol. XXXIX, N. 2, enero 1934.
—— "That Noble Dream", en *The American Historical Review*, Vol. XLI, N. 1, oct. 1935.
—— y Vagts, "Currents of Thought in Historiography", en *The American Historical Review*, Vol. XLII, N. 3, abril 1937.
Becker, Carl, "Everyman his Own Historian", en *The American Historical Review*, Vol. XXXVII, N. 2, enero 1932.
—— "What are Historical Facts?", en *Anthologie*, Meyerhoff (vide).
—— "Der Wandel im geschichtlichen Bewusstsein", en *Die Neue Rundschau*, XXXVIII Jahrgang, zweites Haft, febrero 1927.
—— "Mr. Wells and The New History", en Carl L. Becker, *Everyman his Own Historian*, ed. cit.
Berlin, Isaiah, *Historical Inevitability*, Oxford University Press, 1954.
Bernheim, Ernst, *Lehrbuch der Historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, Leipzig, 1903.
Blake, Cristopher, "Can History be Objective?", en P. Gardiner, *Theories of History* (vide).
Bloch, Marc, *Apologie pour l'histoire*, París, 1967.
Bobinska, Celina, *History, fakt, metoda* (El historiador, el hecho, el método), Varsovia, 1964.
Bobrzynski, Michal, "Wimie prawdy dziejowej" (En nombre de la verdad histórica), en M. H. Serejski, *Historycy o historii*, Varsovia, 1963.
Carr, Edward Hallet, *What is History?*, Londres, 1962.
Collingwood, Robert G., *The idea of History*, Oxford, 1946.
Croce, Benedetto, *My Philosophy*, Londres, 1951.
—— *History as the Story of Liberty*, Nueva York, 1955.
—— *Die Geschichte als Gedanke und als Tat*, Berna, 1944.
—— *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie*, Tubinga, 1915.
—— "Antihistoricisme", en *Revue de métaphysique et de morale*, enero-marzo 1931.
Czarnowski, Stefan, *Definicja i klasyfikacja faktow spolecznych* (Definición y clasificación de los hechos sociales), Varsovia, 1956.
Danto, A. C., "Mere Chronicle and History Proper", en *The Journal of Philosophy*, Vol. L, N. 6, 12 marzo 1953.

Dardel, Eric, *L'histoire, science du concret,* París, 1946.
Destler, Chester McArthur, "Some Observations on Contemporary Historical Theory", en *The American Historical Review,* Vol. LV, N. 3, abril 1950.
Dewey, John, *Logic: The Theory of Inquiry,* Nueva York, 1949.
Dhondt, J., "Histoire et reconstitution du passé", en Ch. Perelman, *Raisonnement et démarches de l'historien* (vide).
Dovring, Folke, *History as a Social Science,* La Haya, 1960.
Dray, William, *Laws and Explanation in History,* Oxford University Press, 1957.
Dray, William H., *Philosophy of History,* Prentice-Hall, 1964.
Dunning, William A., *Truth in History,* Nueva York, 1937.
Engels, Friedrich, *Anti-Dühring.* Ed. Grijalbo, México, 1968.
—— *Ludwig Feuerbach, y el fin de la filosofía clásica alemana.* Ed. Grijalbo, México, Col. 70, N. 72.
Fales, Walter, "Historical Facts", en *The Journal of Philosophy,* Vol. XLVIII, N. 4, 15 de febrero 1951.
Febvre, Lucien, *Combats pour l'histoire,* París, 1953.
Flechtheim, Ossip K., *History and Futurology,* Meisenheim an Glan, 1966.
Folkierska, A., "O pojeciu ideologii" (Sobre el concepto de la ideología), en *Studia Filozoficzne,* N. 1, 1968.
Frankel, Charles, *The Case for Modern Man,* Boston, 1959.
Gardiner, Patrick (ed.), *Theories of History,* Glencoe, Ill., 1959.
Geiger, L. B., "Métaphysique et Relativité Historique", en *Revue de métaphysique et de morale,* oct-dic. 1952.
Geyl, Pieter, *Debates with Historians,* Nueva York, 1958.
Goethe, J. W., *Fausto.*
—— "Geschichte der Farbenlehre", en textos escogidos en tres volúmenes, Leipzig, Vol. III.
—— *Goethes Gespräche,* tomo I, Leipzig, 1909.
Gibson, Quentin, *The Logic of Social* Inquiry, Londres, 1960.
Gre, Gérard de, "The Sociology of Knowledge and the Problem of Truth", en *Journal of the History of Ideas,* Vol. II, N. 1, enero 1941.
Grunwald, Ernst, *Das Problem der Soziologie des Wissens,* Viena-Leipzig, 1934 .
Haldane, Viscount, *The Meaning of Truth in History,* Londres, 1914.

Harnack, Adolf von, *Uber die Sicherheit und die Grenzen geschichtlicher Erkenntnis,* Munich, 1917.
Hayer, F. A., *The Counter-Revolution of Science - Studies on the Abuse of Reason,* Glencoe, Illinois, 1952.
Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia,* Ed. Revista de Occidente y Universidad de Puerto Rico, 1953.
Heussi, Karl, *Die Krisis des Historismus,* Tubinga, 1932.
Hexter, J. H., *Reappraisals in History,* Londres, 1961.
Hofer, Walther, *Geschichtschreibung und Weltschauung,* Munich, 1950.
Hook, Sidney (ed.), *Philosophy and History,* New York University Press, 1963.
Ingarden, Roman, "Betrachtungen zum Problem der Objektivität", en *Zeitschrift für Philosophische Forschung,* tomo 21, 1967.
Kahler, Erich von, *Der Sinn der Geschichte,* Stuttgart, 1964.
Kaufmann, Felix, *Methodology of the Social Sciences,* Londres, 1958.
Klibanski, Raymond y Pathon, H. J. (ed.), *Philosophy and History,* Nueva York, 1963.
Klibansky, Raymond (ed.), *Philosophy and History - Essays presented to Ernst Cassirer,* Oxford, 1936.
Kon, Igor, *Idealimz filozoficzny i kryzys buruazynej mysli historycznej* (Idealismo filosófico y crisis del pensamiento histórico burgués), Varsovia, 1967.
Kozyr-Kowalski, Stanislaw, *Max Weber a Karol Marks* (Max Weber y Karl Marx), Varsovia, 1967.
Kula, Witold, *Rozwazania o historii* (Consideraciones sobre la historia), Varsovia, 1958.
Lee, Dwight E. y Beck, Robert H., "The Meaning of Historicism", en *The American Historical Review,* Vol. LIX, N. 3, abril 1954.
Lukács, Georg, *Geschichte und Klassenbewusstsein,* Berlín, 1923 (*historia y consciencia de clase,* Ed. Grijalbo, 1967).
Lutman, Roman, "Zagadnienie prawdy w historii" (El problema de la verdad en la historia), en M. H. Serjski ed.: *Historycy o historii,* Varsovia, 1966.
Lynd, Helen M., "The Nature of Historical Objectivity", en *The Journal of Philosophy,* Vol. XLVII, N. 2, 19 enero 1950.
Malewski, A., Topolski J., *Studia z metodologii historii* (Estudios sobre la metodología de la historia), Varsovia, 1960.
Mandelbaum, Maurice, *The Problem of Historical Knowledge. An Answer to Relativism,* Nueva York, 1938.

Mandelbaum, Maurice, "Causal Analysis in History", en *Journal of the History of Ideas,* enero 1942, Vol. III, N. 1.
Mannheim Karl, *Ideologie und Utopie,* Francfort, 1952.
—— "Wissenssoziologie", *Handwörterbuch der Soziologie,* Stuttgart, 1959.
—— *Essays on Sociology and Social Psychology,* Londres, 1953.
—— "Historismus", en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* tomo 52, Tubinga, 1924.
—— "Das Problem einer Soziologie des Wissens", en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* tomo 53, Tubinga, 1925.
Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Manifiesto del Partido Comunista* (ed. esp., *Obras escogidas,* tomo I, Editorial Progreso, Moscú, 1971).
—— *La ideología alemana* (ed. esp., Ed. Pueblos Unidos, Montevideo).
—— *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (ed. esp., *Obras escogidas,* tomo I, Ed. Progreso, Moscú, 1971).
Marx, Karl, *Contribución a la crítica de la economía política.* Introducción (Fondo de Cultura Popular).
Marrou, H. J., *De la connaissance historique,* París, 1959.
May, Eduard, *Am Abrund des Relativismus,* Berlín, 1942.
McIlwain, C. H., "The Historian's Part in a Changing World", en *The American Historical Review,* Vol. XLII, N. 2, enero 1937.
Mead, George Herbert, *The Philosophy of the Present,* Londres, 1932.
Medicus, Fritz, "On the Objectivity of Historical Knowledge", en R. Klibansky (ed.), *Philosophy and History - Essays presented to Ernst Cassirer,* Oxford, 1936.
Meinecke, Friedrich, *Die Entstehung des Historismus,* tomos I y II, Munich, 1936.
Merton, Robert G., "Social Theory and Social Structure", Part. III: *The Sociology of Knowledge and Mass Communication,* Glencoe, Illinois, 1957.
Meyerhoff, Hans (ed.), *The Philosophy of History in Our Time,* Nueva York, 1959.
Mises, Ludwig von, *Theory and History,* New Haven, 1957.
Moszczenska, Wanda, *Metodologii historii zarys krytyczny* (Ensayo crítico de metodología de la historia), Varsovia, 1968.
Nagel, Ernst, "The Logic of Historical Analysis", en *Anthologie,* Meyerhoff (vide).

Nowell-Smith, P. H., "Are Historical Events Unique?", en *Proceedings of the Aristotelian Society,* New Series, volumen LVII, 1957.
Ortega y Gasset, J., "History as a System", en *The Philosophy of History in Our Time,* ed. Hans Meyerhoff (vide).
Perelman, Ch. (ed.), *Raisonnement et démarches de l'historien,* Bruselas, 1963.
Pirenne, Henri, "What are Historians Trying to do?", en *The Philosophy of History,* ed. Meyerhoff (vide).
Popper, Karl, *The Poverty of Historicism,* Londres, 1957.
—— *Die Offene Gesellschaft und ihre Feinde,* tomos I y II, Berna, 1957.
Randall, John H. J., *Nature and Historical Explanation,* Nueva York, 1958.
—— "On Understanding the History of Philosophy", en *The Journal of Philosophy,* Vol. XXXVI, N. 17, agosto 1939.
Randall, J. H. Jr. y Haines, George, "Controlling Assumptions in the Practice of American Historians", en *Theory and Practice in Historical Study - A report of the Committee on Historiography,* Social Science Research Council, Bull. 54, 1946.
Ranke, Leopold von, *Geschichten der romanischen und Germanische Völker, von 1494 bis 1514,* Leipzig, 1885.
Read, Conyers, "The Social Responsabilities of the Historian", *The American Historical Review,* Vol. LV, N. 2, enero 1950, páginas 275-285.
Ricoeur, Paul, *Histoire et vérité,* París, 1955.
Riezler, Kurt, "The Historian and Truth", en *The Journal of Philosophy,* Vol. XLV, N. 14, 1 de julio de 1948.
Rotenstreich, Nathan, *Between Past and Present,* New Haven, 1958.
Rothacker, Erich, *Einleitung in die Geisteswissenschaften,* Tubinga, 1930.
Rowse, A. L., *The Use of History,* Londres, 1946.
Salomon, Gottfried, "Historischer Materialismus und Ideologienlehre", en *Jahrbuch für Soziologie,* zweiter Band, 1926.
Schaff, Adam, "La définition fonctionelle de l'ideologie et le problème de la fin du siècle de l'ideologie", en *L'homme et la société,* París, N. 4, 1967.
—— Z zagadnien marksistowskiej teorii prawdy (Problemas de la teoría marxista de la verdad), Varsovia, 1959.
Scheler, Max, *Die Wissensforman und die Gesellschaft,* Leipzig, 1926.

Simmel, Georg, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie - Eine Erkenntnistheoretische Studie,* Munich-Leipzig, 1923.
Social Science Research Council (ed.), *Theory and Practice in Historical Study - A Report of the Committee on Historiography,* Bull 54, EE. UU., 1946.
Stark Werner, *The Sociology of Knowledge,* Londres, 1958.
Szacki, J., "Uwagi o marksowskim pjeciu swiadomosci falszywej" (Observaciones sobre la concepción marxiana de la "falsa conciencia"), en *Studia Socjologoczne,* N. 2, 1966.
Teggart, Frederik J., *Theory and Processes of History,* EE. UU., 1941.
Thyssen, Johannes, *Der Philosophysche Relativismus,* Bonn, 1947.
Toynbee, Arnold J., "L'histoire insaisissable", en *La Table Ronde,* N. 86, febrero 1955.
Troltsch, Ernst, *Der Historismus und seine Probleme,* Tubinga, 1922.
Walsh, W. H., *Philosophy of History* (Introducción), Nueva York, 1960.
Walsh, W. H., *Philosophy of History* (Filosofía de la historia, Ed. Siglo XXI. Introducción), Nueva York, 1960.
White, Morton, "Can History be Objective?", en *Anthologie,* ed. Meyerhoff (vide).
Wiatr, Jerzy J., *Czy zmierzch ideologii?* (¿La decadencia de la ideología?), Varsovia, 1966.
Williams, William Appleman, "A Note on Charles a Beard's Search for a General Theory of Causation", en *The American Historical Review,* Vol. LXII, N. 1, oct. 1956.
Zywcznski, W., "Narodziny i dzieje pojecia historyzmu" (Origen e historia del concepto historicismo), en *Historyka,* Varsovia, 1967.

## BIBLIOGRAFÍA DE LAS OBRAS CONSULTADAS SOBRE LA REVOLUCIÓN FRANCESA

Aulard, A., *Histoire politique de la révolution française,* Armand Colin, París, 1921.
Barnave, "Introduction à la révolution française", *Cahiers des Annales,* N. 15, Armand Colin, París, 1960.
Barruel, *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme,* P. Fauche, Hamburgo, 1803.

Blanc, L., *Histoire de la révolution française,* Flammarion, París, 1878.
Funck-Brentano, Frantz, *L'ancien régime,* Fayard, París, 1926.
Burke, Edmund, *Réflexions sur la révolution française,* Laurent et Fils, París.
Gaxotte, Pierre, *La révolution française,* Fayard, París, 1962.
Godechot, Jacques, *Les révolutions 1770-1789,* P. U. F., París, 1963.
Jaurès, Jean, *Histoire socialiste de la révolution française,* L'Humanité, París, 1922.
Labrousse, C. E., *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIIIème siècle,* Dalloz, París, 1932.
—— *La crise de l'économie française à la fin de l'ancien régime et au début de la révolution,* P.U.F., París, 1944.
Laponneray, *Histoire de la révolution française,* París, 1838.
Lefebvre, Georges, *Études sur la révolution française,* París, 1954.
—— *La révolution française,* P.U.F., París, 1957.
Maistre, Joseph de, *Considérations sur la France,* Petey, París, nueva edición, 1871.
Mallet, du Pan, *Correspondance inédite avec la Cour de Vienne,* Plon, París, 1884.
—— *Correspondance politique pour servir à l'histoire du républicanisme français,* P. F. Fauche, Hamburgo, 1796.
Mathiez, Albert, *La révolution,* Varsovia, 1956.
Michelet, Jules, *Histoire de la révolution française,* Bibl. de la Pléiade, París, 1952.
Quinet, Edgar, *Le christianisme et la révolution française,* Obras completas, tomo 3, Pagnerre, París, 1857.
Rabaut, M. J. P., *Almanach historique de la révolution française pour l'année 1972,* Onfroy, París.
Sée, Henri, *La vie économique et les classes sociales en France au XVIIème siècle,* Félix Alcan, París, 1924.
Soboul, Albert, *La révolution française 1789-1799,* Ed. Sociales, París 1948.
Staël, Holstein de, *Considérations sur les principaux événements de la révolution française,* J. A. Latour, Lieja, 1818.
Taine, Hippolyte, *Les origines de la France contemporaine,* edición 31, Hachette, París.
Thiers, A., *Histoire de la révolution française,* Lecointe, París, 1834.
Tocqueville, Alexis de, *L'ancien régime et la révolution,* Michael Lévy Frères, París, 1857.

Esta obra se terminó de imprimir
en septiembre de 1982
en los talleres de Edimex, S. A.,
calle 3 # 9, San Bartolo Naucalpan,
Edo. de México.

La edición consta de 3,000 ejemplares
más sobrantes para reposición.

# Historia y verdad

¿Es posible la verdad objetiva en el conocimiento histórico? Esta cuestión aparentemente simple encubre toda una serie de preguntas: ¿Por qué difieren las visiones de los historiadores de un mismo hecho o proceso histórico? ¿Significa acaso que se falsea la verdad intencionalmente? Si no es así, ¿qué significan entonces el conocimiento histórico objetivo y la verdad objetiva en la historia? ¿Cómo se consiguen o por qué no siempre se alcanzan? ¿A qué se debe que distintos historiadores, que utilizan fuentes idénticas, ofrezcan descripciones diferentes, e incluso contradictorias del proceso histórico? ¿Todas estas descripciones son igualmente verdaderas?

Partiendo, a título de ejemplo, de un hecho concreto —la Gran Revolución Francesa— y examinando las visiones diversas de sus principales historiadores, el eminente filósofo marxista polaco Adam Schaff responde a estas preguntas que, en definitiva, constituyen la cuestión medular de la objetividad del conocimiento histórico.

